

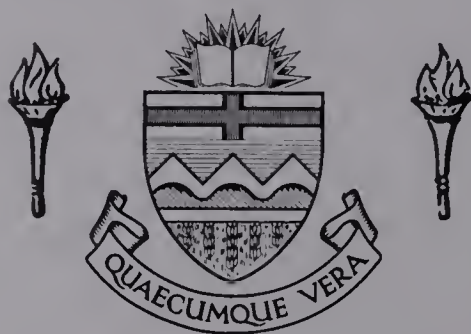
For Reference

NOT TO BE TAKEN FROM THIS ROOM

For Reference

NOT TO BE TAKEN FROM THIS ROOM

Ex LIBRIS
UNIVERSITATIS
ALBERTAENSIS



UNIVERSITY OF ALBERTA
LIBRARY

Regulations Regarding Theses and Dissertations

Typescript copies of theses and dissertations for Master's and Doctor's degrees deposited in the University of Alberta Library, as the official Copy of the Faculty of Graduate Studies, may be consulted in the Reference Reading Room only.

A second copy is on deposit in the Department under whose supervision the work was done. Some Departments are willing to loan their copy to libraries, through the inter-library loan service of the University of Alberta Library.

These theses and dissertations are to be used only with due regard to the rights of the author. Written permission of the author and of the Department must be obtained through the University of Alberta Library when extended passages are copied. When permission has been granted, acknowledgement must appear in the published work.

This thesis or dissertation has been used in accordance with the above regulations by the persons listed below. The borrowing library is obligated to secure the signature of each user.

Please sign below:

L'UNIVERSITE DE L'ALBERTA

"LE DERACINEMENT" ET "L'ENRACINEMENT"

DANS L'OEUVRE

DE MAURICE BARRES, DE SIMONE WEIL ET D'ALBERT CAMUS

par

Mary Ann Junker



THESE

PRESENTÉE A L'ÉCOLE DES GRADUÉS

DE L'UNIVERSITÉ DE L'ALBERTA

EN VUE DE L'OBTENTION DU DIPLOME

DE MAÎTRISE ES LETTRES

DÉPARTEMENT DE LANGUES ROMANES

EDMONTON, ALBERTA

SEPTEMBRE, 1967

UNIVERSITY OF ALBERTA
FACULTY OF GRADUATE STUDIES

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies for acceptance, a thesis entitled 'Le Déracinement' et 'l'Enracinement' dans l'oeuvre de Maurice Barrès, de Simone Weil et d'Albert Camus, submitted by Mary Ann Junker in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts.

Date September 20, 1967

Je voudrais présenter mes remerciements les plus sincères au Dr. C.H. Moore, qui d'une patience inlassable m'a aidée constamment dans la préparation de cette thèse.

Je tiens également à remercier le Dr. A. B. Connell qui m'a aidée à entreprendre cette étude.

TABLE DES MATIERES

RESUME	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER	
L'analyse des <u>Déracinés</u> de Maurice Barrès	3
Les Eléments du thème	37
CHAPITRE DEUX	
L'analyse de <u>L'Enracinement</u> de Simone Weil	42
Les Eléments du thème	75
CHAPITRE TROIS	
L'analyse de <u>La Peste</u> d'Albert Camus	79
Les Eléments de "la peste"	106
CHAPITRE QUATRE	
La Comparaison des éléments et la conclusion	110
BIBLIOGRAPHIE	129

RESUME

L'analyse du thème du "déracinement" et de "l'enracinement" tel qu'il paraît à la fin du dix-neuvième siècle dans Les Déracinés de Maurice Barrès et vers le milieu du vingtième siècle dans L'Enracinement de Simone Weil nous aide à établir les éléments constants et variables. Pour faire cela nous avons tenté de juger aussi peu que possible la présentation du thème. Après avoir décrit et analysé ce thème, nous le comparons au phénomène de "la peste" d'Albert Camus. Cette comparaison facilite une compréhension plus précise de "la peste" et du roman de Camus intitulé La Peste.

Une telle comparaison nous révèle aussi la réponse de ces trois auteurs modernes à des questions fondamentales de l'existence humaine. Nous avons voulu montrer la réponse unique de chacun, leurs similarités et leurs différences.

ABSTRACT

An analysis of the theme of "uprooting" and of "rooting" such as it appears at the end of the nineteenth century in Les Déracinés by Maurice Barrès and toward the middle of the twentieth century in L'Enracinement by Simone Weil helps to establish constant and variable elements of this theme. In order to do this we have tried to judge as little as possible the presentation of the theme. Having described and analyzed this theme, we compare it to the phenomenon of "the plague" of Albert Camus. This comparison facilitates a more accurate understanding of "the plague" and of Camus' novel La Peste.

Such a comparison also reveals the response of these three modern authors to fundamental questions of human existence. We have attempted to show the unique response of each and, finally, their similarities and their differences.

INTRODUCTION

Le but de cette thèse est de dégager, d'analyser, de décrire et de définir le double thème du "déracinement" et de "l'enracinement," d'abord en restant fidèle à deux textes modernes dans lesquels ce thème est majeur, l'un littéraire, l'autre plutôt philosophique. Nous définirons ce thème tel qu'il se présente dans le roman de Maurice Barrès, Les Déracinés, et dans l'étude de Simone Weil, L'Enracinement. En isolant ainsi "le déracinement" et "l'enracinement," nous pourrions fixer les divers aspects de ce thème littéraire et philosophique et montrer des rapports entre ses deux parties. Puisque ce thème occupe une si grande place dans l'oeuvre de Barrès, voire dans la littérature française au tournant de ce vingtième siècle, et cinquante ans plus tard dans la pensée de Weil, il sera intéressant de déterminer dans quelle mesure ce thème garde son identité barrésienne et dans quelle mesure il s'est "modernisé." Un tel travail d'analyse nous permettra de mieux cerner le phénomène de "la peste" chez Albert Camus, car, en plus de l'intérêt que Camus portait pour l'oeuvre de Barrès et de Simone Weil, sa contemporaine, il est évident à premier abord qu'il y a similarité entre "le déracinement," "l'enracinement," et ce fléau que Camus nomme "la peste." Jusqu'à présent, "la peste" de Camus se définit par des termes tels que "aliénation" ou "étrangeté," ou bien selon l'intérêt philosophique, psychologique ou allégorique des interprètes de son oeuvre. Dans quelle mesure le célèbre roman de Camus, La Peste, développe-t-il ce même thème du "déracinement" et de "l'enracinement"? Comment

"la peste" de Camus en diffère-t-elle? En essayant de répondre à ces questions-là, nous serons peut-être obligée de nous poser une autre: Que représente ce thème littéraire en ce qui concerne l'homme moderne en particulier et l'être humain en général?

En plus de l'analyse, la comparaison sera donc une partie essentielle de notre travail. Sans doute l'analyse, la description et la comparaison sont-elles, à certains égards, inséparables du jugement. Choisir, nommer, décrire, comparer, qu'on le veuille ou non, c'est déjà juger. Néanmoins nous tenterons d'être impartiale. Il n'est pas question de juger si l'auteur a tort ou raison dans sa présentation du thème. C'est un thème qui traduit une façon de voir et de concevoir qui, comme tout point de vue personnel, a ses faiblesses. Renonçant donc à examiner ce thème d'après des idées préconçues nous tenterons de le saisir en lui-même, tel qu'il paraît, tel qu'il agit sur nous.

Chapitre premier

L'ANALYSE DES DERACINES DE MAURICE BARRES

Les Déracinés de Maurice Barrès devait être le premier volume d'une trilogie: Le Roman de l'Energie nationale.¹ Presque tous les personnages de ce roman sont des "déracinés" mais les "déracinés" principaux sont sept élèves de la province de Lorraine et leur professeur kantien. On sait que ce mot "déraciné" est le participe passé du verbe "déraciner" qui veut dire "tirer de terre," "arracher de terre une plante avec ses racines." Mais il faut en comprendre aussi le sens figuré: dans ce roman le mot a le double sens d'arracher quelqu'un de son pays natal, familial, et de l'aliéner de ses idées innées. Le mot "dépaycé," par exemple, ne suffirait pas, car il s'agit de plus que de déplacement dans l'espace. On verra que l'usage de ce mot "déraciné" amènera Barrès à employer d'autres termes et images botaniques pour présenter son thème de "déracinement." Dans le roman, ce thème se présente comme la tentative de sept élèves, inspirés par la doctrine de leur professeur, de se délivrer de leur passé et de s'établir à Paris. D'ailleurs, leur "déracinement" fait partie du désarroi du pays entier et de la jeune génération. Il est à signaler que cette oeuvre, publiée en 1897,

¹ L'édition des Déracinés que nous citons et à laquelle nous nous rapportons dans ce chapitre est celle de la Librairie Plon, 2 vol., Paris, 1897.

n'est pas présentée comme étant une fiction mais comme une étude contemporaine, morale, sociale et historique, de la France.

Le lecteur rencontre les sept élèves pour la première fois au lycée de Nancy. A ce moment de leur jeune vie ils "existent" mais ils ne s'en rendent pas compte; "le moi" n'est point encore cultivé. Barrès écrit: "...en octobre 1879, voici seulement que naissent ces lents enfants de province, jusqu'alors, ils n'ont connu ni la vie ni la mort, mais un état où la rêverie sur le moi n'existe pas encore et qui est une mort animée, comme aux bras de la nourrice" (I, 2). Cette "mort animée" indique l'existence des êtres non pas conscients. Ignorants des réalités de la vie ils ne peuvent pas encore former et choisir des notions; ils sont plutôt dans un état de soumission. Ce dont ils ont besoin, c'est d'abord de prendre conscience d'eux-mêmes, de découvrir au fond de leur être un élan vital. Notons ici que bien qu'ils ne soient pas des individus conscients, ces sept garçons sont des êtres "enracinés." Ce sont des Lorrains; dans leur Lorraine natale se trouvent leurs racines les plus profondes—c'est d'elle que vient leur essence. Le mot employé par l'auteur pour exprimer leur enracinement est "fonds." "Le fonds" (les racines de ce groupe d'élèves) s'est formé dans ce pays où ils ont vécu depuis qu'ils connaissent des sensations, où ils se sont instruits depuis qu'ils commencent à comprendre. On pourrait dire que les relations de ces élèves avec quelque chose de plus grand—avec leur pays natal, avec ses moeurs, et ses traditions—constituent leur enracinement. Voilà ce qui donne aux élèves les moyens selon lesquels ils pensent et agissent.

Leur point d'appui est sans doute provincial et borné, chargé de tous les préjugés de la Lorraine; c'est néanmoins un point d'appui réel. Comme ils sont au lycée dans un état de "mort animée," leur conception de l'humanité est artificielle. Ils se trouvent, par exemple, en dehors de la société des femmes. Pour eux, la femme est un sexe, non pas un être. De plus, ces jeunes gens ne fréquentent pas les vieillards. Ils ignorent la mort. Puisque leur société est limitée à la jeunesse, elle est éloignée d'une vraie société. Le danger de cette existence "végétative" (I, 2), c'est qu'elle est "favorable, comme tout groupement, aux épidémies morales" (I, 2).

Ce qui vient de l'extérieur pour rompre brusquement cette existence "végétative", c'est le nouveau professeur, M. Paul Bouteiller. Ce personnage est présenté comme un déraciné, "un fils de la raison, étranger à nos habitudes traditionnelles, locales ou de famille, tout abstrait, et vraiment suspendu dans le vide" (I, 21). Fils d'un ouvrier de Lille, à huit ans il a obtenu une bourse et à cet âge on l'a enlevé à "son milieu naturel" (I, 21). Ce déraciné devient le professeur de philosophie de notre groupe - un homme vigoureux qui dès la première classe est tout à fait maître, respecté et admiré de ses élèves. En effet, chez ces élèves c'est l'admiration absolue: "Son aspect, le son de sa voix, ses paroles, dépassaient ce que chacun de ces enfants avait imaginé jamais de plus noble, de plus impérieux" (I, 1). On comprend bien que ces élèves qui ignorent si naïvement la vie peuvent confondre la vérité de l'enseignement d'un tel homme et la dignité de son comportement

et de son apparence. Kantien convaincu, Bouteiller leur donne la vérité selon son maître allemand qu'il formule ainsi: "Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que mon action serve de règle universelle" (I, 25). Il leur signale avec zèle le principe de certitude kantienne: "Une réalité existe, c'est la loi morale" (I, 27). Il suit lui-même rigoureusement cette règle en faisant chasser du lycée le portier "bonapartiste enragé" (I, 24); et par ce malheur le fils du portier perd sa bourse. Avec quiétude Bouteiller suit son austère sentiment du devoir: "ce rôle de dénonciateur n'inquiétait pas sa conscience: elle se fait tout entière à une règle morale acquise dans des méditations de cabinet et qu'il ne remettait jamais en discussion" (I, 22). Peut-être pourrait-on interpréter cette calme adhésion de Bouteiller à un principe rigoureux de morale comme étant sa soif d'un absolu qui échappe aux changements et qui lui donne, à lui "déraciné", une racine. Comme nous verrons, concevoir une "loi morale" commune à tous les hommes, connaître la règle applicable à tous les hommes, c'est, selon Barrès, quelque chose de fanatique et d'intolérant. A cause de cette loi Bouteiller croit qu'il n'y pas place dans une collectivité pour la générosité ou pour les différences; ce mépris parfait des individus se présente comme une des faiblesses de ce professeur.

Dans sa règle morale il y a "une méconnaissance totale des droits de l'individu, de tout ce que la vie comporte de varié, de peu analogue, de spontané dans milles directions diverses" (I, 25). Pour lui les individus ne valent que par le groupe auquel ils appartiennent et le groupe ne vaut que par sa contribution à l'Etat. Cet

aveuglement à la réalité des individus est évident dans la façon dont il enseigne:

L'âme un peu basse de cet homme, qui leur faisait l'illusion d'un philosophe et n'était qu'un administrateur, se trahissait en ceci qu'il les avertissait sur leur emploi et non sur leur être. Il voyait partout des instruments à utiliser, jamais des individus à développer. (I, 30)

Le rapport ici entre le professeur et l'élève est celui entre "je" et "une chose", non pas "je" et "vous". Cela s'explique par le fait que Bouteiller n'est lui-même qu'un outil au service d'une théorie qui, dictant la même vérité à tout le monde, met tous les êtres dans le même moule.

Il est évident que ce professeur n'a pas approprié son enseignement à ces jeunes Lorrains. Au lieu de les offrir des raisons d'agir simples et nettes, "il leur proposait toutes les antinomies, toutes les insurmontables difficultés reconnues par une longue suite d'esprits infiniment subtils, qui, voulant atteindre une certitude, ne découvrirent partout que le cercle de leurs épaisses ténèbres" (I, 16). De cette façon il les pousse à s'identifier aux grandes passions de l'humanité avant qu'ils aient développé leur propre identité. Les philosophies orientales et allemandes qu'il enseigne ont sur ces élèves l'effet d'un "nihilisme cruel." En les plaçant dans la raison abstraite, il les détache de leur "idées" lorraines, de leurs "tendances naturelles," de leur "fonds". Ici il importe de souligner que cet enseignement universel s'oppose directement à la reconnaissance de règles de conduite particulières, valables pour chaque individu placé dans des circonstances déterminées. Ce particularisme étant un élément

majeur de son nationalisme, Barrès s'en prend à l'enseignement abstrait et universel d'un Bouteiller.² Ce n'est pas seulement que Bouteiller a fait de ses élèves des instruments de la raison pure, mais c'est aussi qu'il leur a inculqué des idées "exotiques," celles qui ne sont pas françaises: "On met le désordre dans notre pays par des importations de vérités exotiques, quand il n'y a pour nous de vérités utiles que tirées de notre fonds" (I, 33).

Jusqu'ici le déracinement barrésien consiste en une double action - c'est le remplacement des idées "naturelles" par des théories "exotiques" importées du dehors par l'intermédiaire de Bouteiller et c'est la séparation physique effectuée par les élèves sous l'influence de Bouteiller quand ils quittent leur province pour Paris. On pourrait donc dire que le déracinement de ce groupe est le résultat de l'enseignement de Bouteiller. Dans Mes Cahiers, Barrès précise la nature de cette action: "Déraciner, c'est isoler" (VII, 90). Les "déracinés" deviennent des êtres isolés de leur Lorraine natale et donc de toute société; chacun d'entre eux ne connaît d'autre responsabilité qu'envers soi-même.

² Dans son étude "Barrès, Burdeau, et Bouteiller" (Maurice Barrès, publié par la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université de Nancy, 1963), p.37, Maurice Davanture observe: "En passant en 1886-1887 de la gauche à la droite, il [Barrès] a repris les termes principaux du traditionalisme. Certaines de ses idées s'inspirent même de l'ultracisme de la Restauration. Ce sont, au fond, celles de la droite traditionnelle. Le principe fondamental en est la reconnaissance de règles de conduites particulières, valables pour chaque individu placé dans des circonstances déterminées. Ce particularisme s'oppose directement à l'universalisme de la morale kantienne. Et puisque le kantisme constitue l'essentiel de la philosophie universitaire, il s'agit pour Barrès, collaborant à la lutte nationaliste, d'attaquer le gouvernement républicain dans son initiative la plus récente et la plus décisive: l'enseignement."

Les nouvelles idées que reçoivent ces étudiants ne semblent pas s'incorporer dans leur vie. On les compare à un "vêtement superficiel" que la vie "usera": "Ils ont trouvé dans leurs foyers une idée maîtresse qu'ils prisent moins haut que les idées reçues de l'Etat au lycée, mais qui tout de même est chevillée encore plus fortement dans leur âme" (I, 42). De cela on peut conclure que ce déracinement n'est pas encore quelque chose qui touche le tréfonds de ces êtres. Ce sont des déracinés mais leurs origines et expériences en Lorraine constituent toujours la source originelle et profonde de leur vraie nature. On conclut que pour ces déracinés il y a diverses vérités mais seulement celles tirées du "fonds" leur sont vraiment utiles. Considérons la définition de ce "fonds" selon Barrès:

Le véritable fonds du Français est une nature commune, un produit social et historique, possédé en participation par chacun de nous; c'est la somme des natures constituées dans chaque ordre, dans la classe des ruraux, dans la banque et l'industrie, dans les associations ouvrières, ou encore par les idéals religieux, et elle évolue lentement et continuellement. (I, 260)

Mais en leur inculquant des idées exotiques qui les préparent à se passer de leur pays, Bouteiller brise les liens qui attachent ces garçons à ce fonds.

Un grand problème se pose ici: "Quel point d'appui dans leur race Bouteiller leur a-t-il donné?" (I, 36). Ces élèves veulent être des individus et décident d'aller à Paris, mais "ils ne comprennent guère que la race de leur pays existe, que la terre de leur pays est une réalité et que, plus existant, plus réel encore que la terre ou la race, l'esprit de chaque petite patrie est pour

son fils instrument de libération" (I, 36). De même, les fils du pays peuvent donner une âme aux petites villes. Par leur départ ils appauvrissent la vie provinciale. D'ailleurs, ayant quitté leur sol et leurs familles, d'où leur viendra l'amour nécessaire pour servir leur principe supérieur? Après leur contact avec Bouteiller, "ils ne valent que pour être des grands hommes, comme le maître dont l'admiration est leur sentiment social." En coupant leurs racines naturelles ils n'ont plus maintenant que de l'admiration pour une doctrine abstraite. Voilà le seul point fixe dans leur vie - tout le reste est nébuleux. Pourtant, l'auteur n'est pas encore tout à fait négatif en présentant ce thème du déracinement puisqu'il écrit: "Quitter les lieux où on a vécu, aimé, souffert! Recommencer une vie nouvelle! Parfois c'est délivrance" (I, 40). Puis il ajoute pour mieux cerner le problème de ces élèves:

Mais ceux-ci, au seuil de la vie, déjà leur amour est pour tous les inconnus; pour le pays qu'ils ignorent, pour la société qui leur est fermée, pour le métier étranger aux leurs. Ces trop jeunes destructeurs de soi-même aspirent à se délivrer de leur vraie nature, à se déraciner. (I, 40)

Déjà, il semble que la liberté que comporte le déracinement a son côté positif et son côté négatif. C'est ce dernier que l'auteur souligne ici. Imbus de l'idée que le seul bonheur possible et la seule éducation valable soient à trouver à Paris où habite M. Bouteiller, ces sept élèves s'obstinent, en dépit des vœux de leurs familles, à s'y établir. Paris, ville de déracinés, devient le symbole du déracinement - c'est un milieu malsain pour plusieurs raisons. D'abord cette ville n'est pas "naturelle"; au contraire, elle consiste en êtres déracinés qui, privés de leurs fonds, sont

venus exister sans racines à Paris. C'est un milieu d'individus dépourvus de liens sociaux. Les hommes y sont des "chasseurs" de femme, de vanité, et d'argent. Ces trois "chasses" se confondent sans noblesse pendant que les individus existent en "cartonnant, cancanant, et consommant" (I, 32). Dans les cafés de Paris où se réunissent les jeunes élèves on ne trouve pas le vice parce qu'il n'y a ici ni passion ni jouissance, mais "seulement des mornes habitudes" (I, 82). Voici des êtres dans un état de "vil désœuvrement" (I, 82). Le quartier Latin est "une cité artificielle" où les déracinés ne trouvent rien, n'ajoutent rien. En revanche, "dans leur cité naturelle, ces Lorrains auraient un emploi utile..." (I, 189). Tous ces individus, isolés de la collectivité, manquent d'énergie, de volonté, de santé - la ville elle-même, étant loin d'un état primitif et naturel, est malade. Dans le gaz intolérable de cette ville les habitants sont indifférents aux arbres, aux prairies, aux couchers de soleil et n'ont sur l'amour que "des renseignements de bibliothèque" (I, 79). A Paris nos sept élèves vaguent "sans fil directeur, libres comme la bête dans les bois" (I, 124). Ils ne sont liés à aucun groupe de la société française. Le ton assez sombre de ce thème du déracinement s'incarne parfaitement dans l'ambiance de la grande ville où "les années de la première jeunesse quoi qu'en dise la légende sont lourdes" (I, 150). La ville entière est comparée à une vaste prison: "L'homme ne s'est pas encore fait la vie qu'il mérite; des distractions et une société l'emprisonnent qu'il n'a pas choisies" (I, 150). On pourrait dire que ces sept jeunes gens, après avoir laissé la terre ferme de la Lorraine, ne trouvent à Paris

que des sables mouvants. Cette ville semble les emprisonner bien plus qu'elle ne les libère.

Déracinés eux-mêmes dans cette ville de déracinés, ces jeunes gens ont toute "l'énergie" et "la poésie" de leurs vingt ans. Mais avec toute cette énergie et cette nouvelle liberté ils ne sont encore que des "ballons" qui flottent sans but. Leurs actions ne les enracinent nullement dans une vie collective. Suret-Lefort, par exemple, trouve parmi les avocats de la ville "des commodités et des gênes, mais non pas un esprit, une foi. Il s'en use sans y être rattaché par aucune fibre vivante" (I, 259). Ce déraciné prend l'habitude de dire dans toutes les situations: "Il faut ménager les amours propres" (II, 238). Employé du gouvernement il n'a pas l'esprit de gouvernement; "il a le goût pour l'intrigue, il essaie de la déjouer chez ses adversaires, de la tourner à son profit" (I, 137). Il y a aussi, par exemple, le journaliste Renaudin qui croit avoir des confrères mais qui "est plus seul qu'au coin d'un bois" (I, 259). Renaudin accepte le conseil que lui donne Bouteiller d'espionner pour Gambetta: "Par son activité, il a réussi à se faire une place d'informateur habile; sa promptitude à se dégager des scrupules de sa première moralité lui donne bon espoir de devenir un homme d'affaires" (I, 188). On peut dire que, de quelque façon, chacun ne travaille que pour soi-même. Le sens de la collectivité n'existe pas. Ce sont des vies isolées. Dans le déracinement barrésien, un homme sans traditions, sans "fonds", ne peut être guidé que par intérêt personnel.

En plus de l'individualisme et de l'isolement, un élément

de ce thème du déracinement est l'aveuglement, l'impossibilité de voir la réalité que causent les abstractions. Une des grandes abstractions qui aboutit au déracinement et à cet état de cécité est la doctrine kantienne et les diverses philosophies apprises au lycée. A Paris, le symbole de la pensée abstraite est l'Université. Barrès s'en prend à cette institution qui ne sait pas créer pour de jeunes déracinés les attaches "qui eussent le mieux convenu à leurs idées innées, ou, plus exactement, aux dispositions de leur organisme" (I, 133). De plus, les déracinés ne peuvent pas y former une vraie société "à défaut d'une grande passion,--ardeur militaire, ou politique, ou religieuse" (I, 135). Une autre chose qui manque à l'université dans la formation d'une base ou d'une vraie société, c'est l'absence ici de la conscience de cette réalité qu'est la mort:

Un quartier de jeunes gens ne constitue pas une cité--il faut voir des vieillards pour comprendre qu'on mourra et que chaque jour vaut, pour mettre ainsi au point nos grandes joies, nos grands désespoirs, et pour nous dégager de ces préoccupations d'éternité où s'enlisent, par exemple, des jeunes gens amoureux. (I, 134).

A cet égard, les étudiants de l'Université grandissent dans "une clôture monacale" (I, 35), qui leur offre "une culture héroïque." Le résultat en est que ces jeunes gens, à vingt-quatre ans et avec leur éducation idéaliste, ne sont pas prêts pour la vie.

Liée à la condamnation de la pensée abstraite et universitaire est la condamnation des idéals qui en général restent éloignés de la réalité et qui mènent à une sorte de cécité vis-à-vis la réalité. Les métaphysiciens et les moralistes sont souvent des déracinés, séparés des affaires terrestres: " . . . ils ne

demandent que d'être conformes aux définitions du dictionnaire; par leurs fenêtres fermées sur la vie, nulle poussière ne peut pénétrer jusqu'à eux . . . " (II, 101). Cet élément du déracinement substitue à la vie réelle des explications de la vie. Sturel, un de nos jeunes déracinés, fait partie de ceux qui s'éloignent ainsi de la vie réelle. C'est lui qui veut employer ses curiosités "dans la méditation et l'inspection" (I, 87). Sturel rêve beaucoup, subit tout, et jouit de sa mélancolie. Il est très sensible, désire accomplir tant de choses, mais il est incapable de se plier aux conditions qu'imposent les objets de son désir. Plus tard quand cet idéaliste se trouve dans une situation où il faut absolument prendre une décision, il est loin d'être à son aise--cet idéaliste qui revise chacun de ses actes est comparé par l'auteur à un Robinson Crusoé, récréant toute la civilisation dans son île. Dans son état de déracinement Sturel subit aussi l'influence d'une femme étrangère. A Paris, il prend pour maîtresse Madame Astiné Aravian, une riche et belle arménienne, qui excite son imagination en lui racontant des histoires sur la vie en Asie. Sturel croit que les mots d'Astiné ajoutent à sa compréhension de la vie, et donc à sa clairvoyance. Selon Barrès c'est plutôt le contraire: "Ce n'est pas un plus value que lui laisseront ces grands mouvements: les vagues sentiments qui l'envahissent ou qui, déjà présents en lui, s'y développent, ne valent que pour le détourner de toutes réalités ou du moins des intérêts de la vie française" (I, 125). Le système philosophique et moral de Bouteiller et la pensée abstraite de l'université avaient déjà

affaibli les forces vitales dont il avait hérité. Maintenant, à travers Astiné, symbole du rêve de l'Orient, et à travers une culture totalement différente vient une autre pénétration de la vie morale de ce jeune homme en "désordre". On est bien loin ici de Voltaire et de Montesquieu qui admirent cette culture orientale. Barrès juge l'influence de cette femme "comme un virus dans son sang, un principe par quoi devait être gâté son sens naturel de la vie" (I, 124). Enracinée elle-même dans la vie de l'Orient, elle sème ses idées étrangères chez Sturel. Le narrateur se montre résolument opposé à tout ce qui vient de l'étranger, que ce soit les idées universelles apportées par Bouteiller, l'arrivée des Allemands dans l'est de la France, ou les idées "exotiques" propagées par la belle Asiatique. Ce qui vient du dehors se compare au virus qui infecte un corps sain. C'est à la fois une cause et un effet de la maladie du déracinement.

L'isolement de ces êtres les rend aveugles ou indifférents aux autres. En n'agissant que pour eux-mêmes dans un monde abstrait, ils ont tendance à ne pas voir les besoins de ceux qui leur sont les plus proches: les deux pauvres boursiers du groupe souffrent de la faim sans que les autres s'en occupent. Racadot se plaint de ses amis qui "ont besoin de Taine pour apprécier les égoïsmes et les gaspillages du système social" (I, 197). Exemple vivant de la misère, de la faim et de la pauvreté, Racadot voit les autres se détourner de lui et plus tard lui tourner le dos. L'autre pauvre du groupe, Moucheffrin, vit "au premier étage d'une affreuse maison de la rue Saint-Jacques: un cabinet obscur, empesté par une étroite

cour intérieure où s'ouvrait sa fenêtre: Mouchefrin vivait de préparations anatomiques." (I, 192). Avec amertume il se rend compte que s'il était au bain dans des conditions aussi peu hygiéniques, Renaudin protesterait dans son journal, et Suret Lefort organiserait une pétition à la chambre. Ces deux pauvres sont tolérés par leurs amis plus riches, mais ils ne sont pas considérés par eux comme des êtres vivants dans la même situation. Même le déraciné devenu cynique, Renaudin, qui peut voir le besoin de ses amis, les néglige froidement. Il témoigne un mépris semblable à celui de Bouteiller en se disant: "Voilà ceux qui désirent le plus, mais je n'ai pas besoin d'eux" (I, 178). Que ce soit l'idéaliste qui s'attache aux grands mots ou le cynique qui refuse de se donner, l'individu farouche, isolé de la collectivité, est déraciné aussi de la réalité de l'existence des autres et de son obligation envers les autres.

Une évolution possible pour ces déracinés se présente dans le contact que fait Roemerspacher avec Taine. Le jeune Roemerspacher fait une étude remarquable sur M. Taine en pratiquant la grande règle de la compréhension: "Qu'il faut toujours dégager ce qui, dans une oeuvre, dans un homme, est digne d'amour" (I, 203). Un jour, il devient le confident de M. Taine. C'est le grand philosophe qui introduit la comparaison de la vie d'un arbre à celle d'un homme. L'arbre, possédant des racines, croît naturellement, régulièrement et avec continuité, sans connaître des lois antérieures et étrangères à sa propre loi de vie. Il s'en suit que l'homme qui nie ses propres racines transforme la croissance naturelle et régulière de sa vie en quelque chose de statique. Son "fonds" ou

ses racines oubliées ne sont plus enrichies; ainsi son action isolée n'ajoute qu'à son appétit égoïste. Selon Taine l'arbre obéit à une raison secrète, "à la plus sublime philosophie, qui est l'acceptation des nécessités de la vie" (I, 216). Le raisonnement de M. Taine, c'est que chacun doit se conformer à sa destinée et agir selon ce qui convient à son ordre. On voit que cette idée n'est point la même que celle de Bouteiller où l'individu est considéré, dans une législation universelle, absolu et non pas relatif. Cette acceptation stoïque de notre condition et de notre destin que prêche M. Taine comprend l'idée que rien n'est plus dangereux que de laisser vaguer son esprit en toute liberté et que la meilleure école de vie, c'est le groupe (I, 212). Mais ce que conseille Taine n'est pas la société au nom de la pure raison; c'est plutôt l'association libre, car, comme l'arbre est sans maître, l'homme, selon sa constitution mentale, a lui-même sa propre loi. Sur le plan social, cette hiérarchie, gravée au plus intime de la nature, se prononce contre les chimères de l'égalitarisme. L'acceptation de Taine et de Barrès est comme un pacte entre soi et ses propres conditions d'existence.³ Taine parle directement et expressément de la mort. Dans son développement de cette philosophie "naturelle," Taine dit que la conscience du fait que chacun meurt à son tour projette l'individu soudainement dans une réalité que les idées abstraites cachent. Avec enthousiasme Roemerspacher communique à ses amis ce qu'il a appris dans la longue conversation avec Taine. Après avoir

³ Une étude sur ce sujet se trouve dans le livre de J. Chaix, De Renan à Jacques Rivière (Paris, 1930), p.63.

constaté que ce maître d'une grande sagesse pratique lui-même mourra à son tour, ces déracinés se rendent compte d'une grande réalité: la mort. C'est une connaissance qui ne doit rien ni aux livres, ni aux idées abstraites. "C'est cela surtout, cette idée de la mort et de leur animalité qui met dans leur sang, comme un aphrodisiaque, la hâte, la frénésie de vivre" (I, 231). Cette découverte de la mort peut mener ces déracinés hors de la léthargie vers une nouvelle phase d'enracinement. Grâce à ce contact avec Taine, ces déracinés sont exposés à une réalité que "l'intelligence exploitante" et abstraite de Bouteiller ne leur a pas révélée. Tandis que Bouteiller croit posséder la vérité, Taine semble vouloir la servir. C'est Roemerspacher qui dit: "Il [Taine] n'a pas prétendu me soumettre, ni m'entraver" (II, 53). En revanche, le dogmatisme de Bouteiller semble vouloir créer le droit, selon Roemerspacher, de "nous interdire la recherche de notre vérité propre" (II, 53). Inspirés par les idées de Taine les sept déracinés décident enfin de se réunir pour discuter d'un plan d'action commune.

C'est à une réunion au tombeau de Napoléon qu'ils cherchent le moyen de changer leur activité chaotique sans emploi en action collective et dirigée. Par un instinct d'hommes malades ils se tournent au plus actifs des héros, Napoléon. "Le tombeau de l'Empereur, pour des Français de vingt ans . . . c'est le carrefour de toutes les énergies qu'on nomme audace, volonté, appétit" (I, 234). Pour eux le nom de Napoléon évoque l'énergie concentrée. Ses travaux, à leurs yeux, prennent de la valeur parce qu'ils représentent la mise en vigueur d'une pensée énergique et concentrée. Le contact avec

cette source d'énergie a l'effet d'élever leur âme: "Alors même que la parole de Napoléon ne durera plus . . . une vertu de lui émanera encore pour dégager les individus et les peuples d'un bon sens qui parfois sent la mort et pour les élever à propos jusqu'à ne pas craindre l'absurde" (I, 240). Soulignons ici un mot clef, le "bon sens." Dans le thème du déracinement il y a le vrai "bon sens" et le faux "bon sens." Le "bon sens" du passage en question est un aspect du déracinement. C'est la même chose que l'habitude, les valeurs médiocres, tout ce qui empêche que l'âme s'enflamme et devienne active. Au sens péjoratif c'est aussi l'esprit "pratique" des opportunistes tels que Suret-Lefort et Renaudin, qui l'emploient pour justifier leur propre intérêt. Celui-ci, par exemple, se croit un grand admirateur des esprits réalistes mais lui-même ne juge pas sainement la réalité de la vie française (I, 167). Pour lui il faut avoir un cynisme pratique pour manier les hommes. Aussi manque-t-il de vrai "bon sens." De plus, Racadot et Mouchefrin, les pauvres, "n'ont pas le bon sens de renoncer aux rêves de domination . . ." (I, 156). Par contre, le vrai "bon sens" fait partie de l'opposé du déracinement: l'enracinement. Ceux qui peuvent apprécier Napoléon, dirait-on, sont ceux qui ont ce vrai "bon sens"--l'acceptance de leur passé et de leur destinée sans cynisme ni rêves. Roemerspacher, avec son réalisme et sa clairvoyance, possède cette sorte de "bon sens." Napoléon lui-même pourrait être considéré comme un être de bon sens. Il était toujours loyal à son milieu.

naturel, la Corse, "le seul où il eût une raison d'être" (I, 248). Il est pour les déracinés un magnifique enseignement à cause de sa capacité de "se conformer à sa destinée, se ramener sous sa loi" (I, 248). Mais est-ce qu'on trouve dans l'exemple de Napoléon plus qu'une leçon exaltante, un motif d'action? Le roman indique que non: "Bonne pour donner du ressort à certains individus, cette grande légende ne peut donner de la consistance à leur groupe, ni leur inspirer des résolutions" (I, 255).

Qu'est-ce que la nation française offre aux déracinés qui veulent s'enraciner au moyen d'une action dirigée? A quoi peuvent-ils consacrer leur énergie dans ces années 1870? Le gouvernement de l'époque est la Troisième République, système de Gambetta. La nation française souffre encore de la défaite de la guerre de 1870 et de l'incohérence morale qui en résulte. Comme les individus déracinés, le pays entier paraît "dissocié." Le texte indique qu'il y a quatre grandes forces en France:

- 1) les bureaux ou l'administration, y compris l'armée; les membres de ce groupe "se détruisent eux-mêmes parce qu'ils ne sentent rien en accord avec notre pays où ils évoluent" (I, 171); néanmoins, ce sont eux "qui supportent tout le pays, et, s'ils ont contribué pour une part principale à détruire l'initiative et la vie en France, il n'en est moins exact qu'aujourd'hui ils sont la France même" (I, 256);
- 2) la religion--la France est divisée en deux religions, "et chacune impose à ses adeptes de ruiner l'autre. L'ancienne est fondée sur la révélation; la nouvelle s'accorde avec la méthode scientifique" (I, 256);
- 3) les groupes agricoles, industriels, ou

commerciaux--"Ils se proposent de produire l'argent et sont eux-mêmes à la merci de ses manoeuvres" (I, 256); 4) d'innombrables associations de toute espèce comme, par exemple, les syndicats ouvriers--"Ils sont nés d'un mouvement de haine contre la forme sociale existante et luttent pour l'anéantir" (I, 257). Le problème est qu'entre ces quatre forces il n'existe aucune solidarité; dans leur multiplicité ces forces restent divisées; "il n'y a point de coordination . . . Bien au contraire, ils s'appliquent à s'annuler" (I, 258). C'est une structure nationale composée de blocs indépendants, une sorte d'anarchie; c'est-à-dire, les groupes nationaux sont comme les individus déracinés qui ne servent qu'eux-mêmes.

Jusqu'ici l'action des sept élèves n'est liée qu'à leurs désirs personnels. Après leur réunion au tombeau de Napoléon ils décident d'agir ensemble, comme groupe, et de fonder le journal que propose Racadot en disant: "Je m'en charge. Nous serons vos marchepieds, messieurs; plus tard, ne nous oubliez pas" (I, 267). Notons que c'est leur première tentative d'agir en groupe, ce qui est un moyen de s'enraciner dans la société au moyen d'une action dirigée. En même temps, il faut voir que cette action n'est liée à aucune des forces nationales existantes. Ce groupe pourrait faire des choses honnêtes et utiles mais, comme dit le narrateur, "des hommes qui n'ont pas de devoirs d'état, qui sont enfiévrés par l'esprit d'imitation en face d'un héros, et qui prétendent intervenir avec leurs volontés individuelles dans les actions de la collectivité, c'est pour celle-ci fort terrible!" (I, 263).

Pendant cette phase du déracinement chacun des sept, à sa

façon, contribue à l'élaboration du journal. Pour Racadot qui tente de diriger cette action collective, c'est la consécration de son héritage et de tout son temps. Mouchefrin, l'autre pauvre, donne lui aussi tout son temps. Saint-Phlin, qui des sept élèves garde les liens les plus étroits avec son pays natal et garde encore son accent provincial, contribue au journal un article où il déclare: "La vérité, c'est ce qui satisfait les besoins de notre âme, comme une bonne nourriture se reconnaît à ce qu'elle assure notre prospérité physique" (II, 73). Cet être, le plus enraciné de tous, reconnaît comme besoins de l'âme ce qu'il y a de plus profond et de naturel dans la vie de chaque être. La vie de l'âme, comme la vie du corps, a ses besoins de nourriture et Saint Phlin, en conservant ses racines dans l'aristocratie et dans le catholicisme de sa naissance, a cette nourriture dont il parle. Sturel, qui a tendance à aimer les grands individus, écrit un article qui exprime "la nécessité de reconnaître systématiquement et de créer, dans des périodes de désarroi moral du pays, un homme national . . . " (II, 66). Tous écrivent pour le plaisir de penser par écrit et ne s'occupent que de s'exprimer; ils sont indifférents aux vrais intérêts du journal. Le résultat de ce journal, nous dit-on, c'est qu'elle "représente une superbe énergie à l'état chaotique: mais pour la moyenne des estomacs un compact pudding bien indigeste" (II, 80). Faute d'argent, le journal semble destiné à l'échec; Racadot décide d'obtenir de l'argent au moyen d'un journalisme de chantage; plus tard il cherche à obtenir "une subvention." C'est Sturel, l'idéaliste, qui s'oppose à cette subvention, qui l'empêche, et qui

encourage tous à quitter le journal; en effet, cinq d'entre eux l'abandonnent en laissant Racadot et Mouchefrin avec les créanciers. Imbu de son idéalisme qui l'empêche de voir que de tel compromis sont nécessaires et pratiqués par presque tous les journaux, Sturel annonce: "J'en ai assez de Racadot; coupons court et quittons-le. Enfin, tout est louche là-dedans. Je veux vivre indépendant et selon mes idées très simples sur l'honneur; Racadot et son journal salissent mes imaginations" (II, 119). Lui qui vit de rêves et de chimères ne comprend pas que ceux qui agissent et assument des responsabilités sont empêchés par les nécessités de leur action de demeurer irréprochables. A l'encontre des moralistes ou des théoriciens, les hommes d'action engagée "ne se bornent pas à coudoyer les pourris, ils collaborent avec eux, les ménagent et les sollicitent" (II, 101). Ce déraciné et ses amis, en se réfugiant complètement dans la vie individuelle, nient ainsi leurs responsabilités envers le groupe et envers Racadot. Il leur manque le sens de la responsabilité mutuelle nécessaire pour la réussite du journal. En d'autres mots, ce qui leur manque, c'est la conscience de groupe--l'âme commune nécessaire à un groupe avant qu'il puisse agir et réussir.

Ainsi les deux pauvres du groupe, Racadot et Mouchefrin, se trouvent abandonnés et endettés. Ces deux qui comptaient réussir grâce à leur journal se rendent compte maintenant d'une dure réalité: dans "le communisme" (I, 196) du lycée ils jouissaient d'une égalité parfaite mais dans la société, dans la vie réelle, ils ne sont que de pauvres industriels. C'est pourtant Racadot qui a essayé de

diriger cette action collective, c'est lui qui a fondé le journal:

"Tandis que ses amis, toujours demeurés des individus, ne songeaient qu'à se développer, puis, dans le désastre, qu'à se sauver, lui, dès le principe, s'est conduit en être social, qui a le sens du groupe" (II, 130). Voici Racadot devant l'événement malheureux:

"Les ténèbres de l'univers, l'hostilité des hommes, son isolement, tout prenaient des proportions insupportables, c'est Robinson dans son île deserte, s'il avait dû tuer son chien" (II, 143). Bien que ce jeune homme soit d'une "intelligence très réaliste" il a le tort de croire que son cas est "singulier" (II, 130). Racadot a trop cru aux idées abstraites, universitaires, aux grandes idées de justice, de droit et de devoir. Ces idéals se sont révélés très éloignés de la situation réelle et de "la grande loi pratique":

"Si vous réussissez, vous aurez des amis, du talent, de l'honneur et les idées de droit, de justice, de devoir souffriraient de se trouver en opposition avec vous . . . Si vous échouez, au contraire, elles [les idées] ne voudront pas se compromettre par votre échec . . ."

(II, 153). Ce que Racadot n'a jamais appris, c'est d'accepter la réalité de la situation. En effet, sa vue de la réalité est aussi éloignée du réel que celle du déraciné idéaliste. Les deux pauvres, acculés à la misère par la société, découvrent la vérité universelle de cette loi pratique mais ne l'appliquent pas à leur situation personnelle. Aussi se croient-ils des victimes. Cette croyance les mène à un état de désespoir et d'anarchie sauvage et ils finissent par tuer la belle et riche Astiné afin d'obtenir l'argent nécessaire pour leur journal. La philosophie sociale de ces deux ratés se présente maintenant comme du "parasitisme"; où le fort survit en

opprimant ses voisins, comme, dans la nature, l'arbre le plus fort vit au dépens des arbres voisins. On pourrait dire qu'en théorie il existe du vrai dans cette idée du parasitisme. Mais Roemerspacher s'en prend à cette théorie nihiliste qui à ses yeux est "pour un monstre imaginaire, pour un homme hypothétique qui vivrait isolé, hors de tout groupement; mais l'homme est un animal politique, une bête sociale, et ce qu'il a de mieux à faire pour sa sauvegarde, c'est de respecter la société dont il tire tout et qui, d'ailleurs, saurait bien l'y contraindre" (II, 185). Le parasitisme n'est en somme qu'une autre théorie valable seulement pour un déraciné. On peut déduire que la clairvoyance et la réalisme sont des aspects de l'enracinement mais que la lucidité digne de ce nom de "réalisme" ne se trouve pas dans cette vue parasitique de la réalité. La vraie lucidité sait discerner et respecter ce qu'il faut préserver. Réduite à la misère par la société, Racadot et Mouchefrin ont réagi en se considérant comme des hors-la-loi. Comment pourraient-ils comprendre la valeur de la société?

L'attitude nihiliste qui mène ces deux déracinés au crime est la conséquence tragique de leur déracinement. Ce déracinement qui devient une tragédie prend la forme d'une crise d'ambition et d'argent. Quand le crime est découvert, les autres déracinés, à cause de leur amitié pour les deux coupables, sont forcés à entrer dans le jeu de la société. Cette phase du déracinement mène quelques-uns d'entre eux à se comprendre et, dans une certaine mesure, à s'enraciner. Sturel qui était le témoin presque inconscient du crime semble en être obsédé et n'est point certain du chemin à suivre. Il se reproche d'être passé en voiture avec son bonheur

personnel à côté du crime et d'avoir laissé dans le fossé Mme. Aravian harassée par ses deux amis. L'image de "cette main du noyé dans la nuit" le hante (II, 159). D'un côté, il dit: "Misérables, oui! mais est-ce à moi de nettoyer la société? . . . Ai-je jamais dit qu'il fallait respecter l'ordre social et la convention qui le régit? . . . Toutefois chacun de mes jugements jusqu'alors impliquait qu'on trouve sa loi en soi-même et non dans la règle édictée par la collectivité" (II, 201). Encore déraciné, Sturel reste ici passif; il ne veut pas prendre la responsabilité de dénoncer un meurtrier; il se justifie en se disant qu'ayant suivi cette philosophie auparavant dans ses relations avec les deux meurtriers, il est juste et nécessaire au présent d'agir de la même façon. Il se rend compte qu'il a agi comme un traître en ne pas aidant Racadot (II, 202). Sa conscience le gêne en lui disant: ". . . au nom de ce passé tu vas permettre l'avenir" (II, 205). Il paraît que l'habitude et sa répugnance d'avoir les mains sales pourraient l'empêcher de faire le justicier, le bourreau. Subissant ses idées plus qu'il ne les crée, Sturel s'est installé dans un état où il est presque incapable d'agir. A la fin, Sturel accepte l'atrocité accomplie. Mais ce n'est ni en voluptueux méprisant (à la manière d'Astiné) ni en sceptique (comme Bouteiller) mais selon son propre raisonnement qu'il déclare: "Racadot, Mouchefrin sont notre rançon, le prix de notre perfectionnement. Je hais leur crime, mais je persiste à les tenir, par rapport à moi, comme des sacrifiés" (II, 245). Ici Sturel se rend compte enfin de sa part de

responsabilité pour le passé et n'est plus dans un état d'indifférence. De plus il voit que ce qui manquait dans cette situation était l'interdépendance de la société et de l'individu. Il juge Racadot d'une manière humaine, sans le condamner, en concluant que "chaque homme se justifie par sa nécessité" (II, 216). Il apprend enfin l'opposition qu'il y a entre la vie telle qu'il l'a imaginée et la réalité. Sturel transforme son déracinement en conscience collective. En ce faisant, il n'a pas suivi des doctrines abstraites mais a poursuivi sa propre pensée devenue enfin lucide: "Nous n'avons pas agi légèrement; nous avons jugé selon notre conscience" (II, 245). A travers ce déraciné, la thèse de "l'amour de soi" est soumise à la critique. La solitude poussée à l'extrême et renfermée sur elle-même, devient malsaine et exclut la solidarité, les responsabilités envers les autres. Ce particularisme ne peut se suffire sans avoir des résultats nuisibles. L'éloquence d'un Bouteiller qui lui donnait le sentiment du néant en lui inculquant le goût de la réflexion pure l'a empêché d'agir naturellement, c'est à dire, conformément à sa propre vérité. Mais à cause de cette expérience vécue, à cause de cet isolement et de cette réduction au néant, Sturel a pu enfin saisir et rétablir sa propre vérité, sa conscience morale.

Cette phase dans la vie des déracinés qu'est la mort d'Astiné et de Racadot trouve son parallèle sur le plan national dans la mort du poète Victor Hugo et dans la réaction publique. Comme la mort d'Astiné cause une crise de conscience en Sturel,

la mort du poète amène une réaction du grand public. Sturel qui se promenait parmi ces masses en deuil réfléchit: "Chacun de ces hommes appartient à la vie isolée, et peut-être à une vie fort canaille, par ses actes, mais à la vie en commun par sa sève. La sève nationale aujourd'hui est en émoi, et voilà que tous ces individus pensent généreusement" (II, 215). Par son testament Hugo a donné une précision à cette vérité de la mort qu'on tend à voiler: la mort, c'est "l'échec final de tous les efforts. Voilà le néant" (II, 211). Les funérailles de cet homme exaltent, par réaction au sentiment du néant, le sentiment de la vie et mettent chacun dans une frénésie de vivre. De cette redécouverte de la vie émerge une nouvelle fraternité, l'acceptation de "notre rôle et les rôles que jouent nos voisins" (II, 215). L'auteur exalte ici la gloire de la mort: "Songeons que toute grandeur de la France est due à ces hommes qui sont ensevelis dans sa terre. Rendons-nous un culte qui nous augmentera" (II, 229). Ces idées de Barrès sur l'emprise de la mort ne mènent pas à l'absurdisme auquel on pourrait s'attendre. Au contraire, les morts de Barrès sont bien loin d'être morts-- ils vivent en secret dans leurs oeuvres qui continuent à vivre. A sa mort Victor Hugo paraît comme un génie de la race française qui continuera à vivre dans sa poésie; et celle-ci est désormais un trésor du passé, une partie de la tradition du peuple français. Hugo mort est de ceux qui ont établi et nourri la tradition dont hérite la jeunesse et qui l'inspire. Ainsi, à travers la mort, la société, tout comme l'individu Sturel, devient consciente de la continuité de la vie et de la fraternité des hommes.

Beaucoup de la tension dans ce thème du déracinement est le résultat du conflit entre une conception individualiste de la vie et une conception altruiste et sociale. C'est Roemerspacher qui parle définitivement pour la collectivité: "Je fais partie d'une société constituée, je ne le remets pas en question"(II, 206). Après avoir considéré le crime commis par ses deux amis, Roemerspacher se rend compte que Racadot a été dégradé par le "milieu individualiste et libéral où il a été jeté encore tout confiant dans les déclarations sociales du lycée." (II, 244). C'est pour cette raison qu'il était d'accord avec Sturel de ne pas livrer les meurtriers. Mais en y repensant, il décide que "cette considération d'un cas particulier a prévalu, bien à tort, je l'avoue, contre mon respect de l'intérêt général" (II, 244). Il sait maintenant qu'il a une part de responsabilité dans ce qui adviendra. En réponse à Sturel qui a jugé selon sa propre conscience, Roemerspacher pose la question: " . . . mais selon la conscience sociale?" (II, 245). Cet individu sain ne trouve pas son enracinement en se laissant aller dans une liberté sans bornes mais plutôt en s'appuyant sur sa vraie nature: "Il n'y a pas de désaccord entre sa sensibilité et sa culture; il est au degré voulu pour que des interprétations qui peuvent révolutionner certaines âmes, pas encore à point, fassent en lui l'effet toujours bienfaisant de la vérité" (II, 185). D'ailleurs, pour expliquer ce personnage l'auteur fait appel à son fonds: " . . . il fallait pour produire ce jeune homme les provinces de l'est et spécialement cet excellent bassin de la Seille" (II, 62).

Le crime de Racadot a beaucoup influencé Sturel et Roemerspacher. Pendant cette phase du déracinement, ils avaient pris avec la société un contact direct. C'est à eux, depuis le commencement moins déracinés et munis maintenant de leurs expériences personnelles, de bien prendre racine. Ces deux qui restent plus que les autres fidèles à leur fonds, grâce à ce contact direct avec la société, réussissent à transformer leur déracinement:

C'est à ceux qui ont pu regagner la rive d'examiner s'ils veulent dorénavant y demeurer, ou s'ils tenteront une nouvelle navigation avec leurs expériences personnelles accrues,--ou s'il ne serait pas raisonnable d'aviser à rendre, par des travaux d'ordre général, le fleuve plus flottable. (II, 246)

Une analyse des échecs de Racadot et de Mouchefrin peut nous aider à mieux définir ce thème du déracinement. Racadot et Mouchefrin eux-mêmes ne semblent voir que le fait qu'on les a trahis: "De plus en plus, il [Racadot] se tenait pour une victime de l'ordre social" (II, 153). Et l'autre déraciné, Mouchefrin, "ne parvient à s'affirmer que par sa force pour nuire . . . C'est ainsi que ce nain abruti ne se croit pas un criminel, et même il tient pour évident qu'il est une victime" (II, 221). Au cours du roman on a vu que les amis de ces deux ratés les abandonnent. Ils semblent avoir été trahis surtout par celui qui le premier a aidé à les déraciner: Bouteiller, par exemple, leur a dit: "Ne soyez pas effrayés par la vie. Rien n'est interdit à l'honnêteté et à la persévérance." (I, 35). Voilà une idée générale assez dangereuse à offrir à des pauvres sans aucune expérience de la vie. Bouteiller les encourage à devenir des citoyens de

l'humanité, mais, une fois à Paris, jeunes bêtes sans tanières, il ne s'occupe plus d'eux, même quand ils lui demandent de les aider. Si Bouteiller fait de ses élèves "des citoyens de l'humanité, des affranchis, des initiés de la raison pure" (II, 38), il oublie que c'est un état dont peu d'hommes sont capables ou même dignes, et si l'on l'est, c'est qu'on s'était auparavant installé solidement dans la vie et non pas dans un état de "mort animée." Notre problème, indique l'auteur, "c'est de savoir si l'éducateur Bouteiller . . . pouvaient faire que Racadot et Mouchefrin ne préférassent pas un crime à l'effondrement de leurs ambitions" (II, 170). L'auteur des Déracinés laisse peu de doute que l'enseignement de Bouteiller est un enseignement malfaisant. Il écrit que Mouchefrin et Racadot n'avaient pas "naturellement de grandes vertus, mais il faut voir aussi qu'ils furent trahis par les chefs insuffisants du pays" (II, 231). En plus, la société ne leur avait pas offert un bon terrain de "replantement" (II, 230). Le critique Pierre de Boisdeffre conclut que Barrès veut nous faire voir que seuls les mieux doués socialement peuvent survivre; et Gide écrit que si Racadot avait eu plus d'argent, on peut croire qu'il aurait réussi.⁴ Racadot et Mouchefrin sont certainement des misérables et des pauvres, mais peut-on vraiment attribuer leur échec à l'idée qu'ils sont des "victimes" de la société, à la trahison des autres ou au déterminisme de leur situation dans la vie? Il semble que ce n'est là qu'une partie de la raison pour leur échec. Le texte indique que Racadot

⁴ Pierre de Boisdeffre, Métamorphose de la littérature (Paris, 1963), p.61; André Gide, Prétextes, (Paris, 1924), p.54.

est aussi bien doué que Roemerspacher bien qu'il manque de patience. A Paris ces deux pauvres s'obstinent à être des étudiants; moins énergiques ils auraient pu trouver un métier. Mais, de préférence, ils vivent avec "des bookmakers et de basses prostituées" (I, 138). Leur milieu à Paris est certainement empoisonné, mais ces deux le sont bien eux-mêmes. Installés à Paris, ils crient tout de suite: "A bas Nancy! Vivre Paris!"--ce qui semble indiquer qu'ils veulent renier complètement leur passé (I, 96). Leur échec ne tient pas entièrement au fait qu'ils sont des victimes ou des pauvres; ils choisissent les chemins de la bassesse et se dégradent dans le crime: . . . leur conduite n'est pas en harmonie avec les façons de voir des gens normaux; elle offense les lois de la société civile et les lois instinctives . . . " (II, 169). Ce sont leurs tentatives de renier ce qui est en eux, ce qui leur est congénital, qui les mènent à l'échec. Il est significatif qu'après son crime Racadot redevient un Lorrain: "Comme un boeuf il songe aux horizons de Custines" (II, 128). En n'espérant plus rien de son milieu parisien il s'est tourné vers Custines, vers sa vraie identité qu'il avait voulu nier. Les actions de ce déraciné semblent indiquer qu'on peut rarement se passer de ses racines de jeunesse. En somme ces deux faibles sont détruits par l'infection du déracinement dont les théories sont, en effet, des "vêtements" que la vie use. Leur destruction comme leur crime est l'effet ultime et logique d'un déracinement extrême.

L'évolution du déracinement de Bouteiller lui-même devient également extrême. On le voit qui fréquente le salon de Joseph

Reinach, influent banquier juif, où l'on discute des accords entre l'état et les grandes compagnies. Il cherche la vérité en allant de groupe en groupe. Il entend, par exemple, "les thèses de Wilson, de Jules Roches et des Gambettistes qui ont tous le trait commun de l'impudence, depuis la bassesse du coquin et du mufle, jusqu'au nihilisme de Méphisto" (II, 9). Ces hommes ont la grande sagesse pratique de mettre chaque chose à sa place; ce ne sont pas des romantiques. Bouteiller fait partie enfin de ce groupe qui a pour but d'agir conformément aux exigences politiques et non pas d'agir d'une façon qui satisfasse le moraliste. Ces parlementaires expérimentés trouvent trop juvénile son idée d'un enseignement moral qui deviendra une vraie discipline morale. Pour eux, son idée est celle "d'un homme inexpérimenté,--parce qu'elle dépassait ce que les circonstances permettent" (II, 15). Remarquons que c'est cet "homme inexpérimenté" qui avait tant influencé les sept élèves de Lorraine. Naturellement, les ennemis politiques de la République exploitent le crime de Racadot et de Mouchefrin en y dénonçant un effet de l'éducation distribuée par cette République, mais Bouteiller refuse de partager la culpabilité du crime commis. Pour se mettre à l'abri, Bouteiller accuse Sturel et Roemerspacher d'avoir influencé et mal guidé les deux meurtriers. Son histoire superficielle "ne tendait à rien moins qu'à les incriminer" (II, 248). A la fin du roman, c'est le déraciné Suret-Lefort qui aide Bouteiller à être élu candidat du congrès de Nancy. Il loue Bouteiller pour avoir élevé le niveau moral de la Lorraine par son enseignement et veut maintenant lui

offrir en récompense non pas des adolescents mais des hommes: "nous vous remettons nos intérêts complets" (II, 258). A son tour Bouteiller admire Suret-Lefort parce qu'il voit en lui l'affranchi par excellence, celui qui s'est déraciné jusqu'à perdre l'intonation lorraine. Le roman termine avec l'idée que Bouteiller méprise les citoyens de cette province qui l'ont élu. Pour souligner les conséquences morales du déracinement, on nous apprend que Bouteiller a fait financer sa campagne électorale de 1885 par la très louche Compagnie du Canal de Panama.

Il n'y a pas de vraie conclusion à ce roman. Bien que nous ayons suivi nos sept déracinés jusqu'à un moment critique de leur vie et que pour eux le pire semble passé, le déracinement existe toujours à la fin du roman. Il est vrai que quelques-uns de nos déracinés sont arrivés enfin au point où, face au néant, ils ont réagi et découvert le chemin de l'enracinement. Une lueur d'espoir point à l'horizon. Mais le chapitre final sur le triomphe de Bouteiller, appuyé par Suret-Lefort, nous indique que la maladie du déracinement sévit encore.

Il faut faire crédit à Barrès pour avoir perçu et exprimé ce drame du déracinement qui se déroulait à son époque. Ce thème le montre comme un auteur en quête d'une réponse à un grand problème social. Mais ne voir que les aspects positifs de cette quête serait fermer les yeux aux faiblesses de la thèse barrésienne. Le concept barrésien de la valeur de la tradition est une idée préconçue, exprimée d'une façon assez mystique à l'aide d'images botaniques. L'image principale de l'arbre est assez

frappante, mais il faut admettre que la vie d'un arbre, bien qu'il offre des analogies à celle de l'homme, ne ressemble nullement à la vie morale, intellectuelle et sociale de l'être humain. Par l'emploi de ces images d'arbres et de plantes l'auteur habille le thème du déracinement d'une théorie qui a pour base le traditionalisme et le nationalisme et cette théorie, comme la doctrine qu'il attaque, n'est pas valable à priori. Pour Barrès la grandeur du thème c'est dans le pays, dans les groupes nationaux et dans ses morts. Etre résolument opposé à tout ce qui vient de l'étranger appauvrit le thème. On le trouve bien remarquable dans ce roman que tout ce qu'il y a de valeur pour les Français, aux yeux de l'auteur, se limite à ce qui est d'origine française: on peut facilement accuser Barrès de ne pas voir plus loin que le bout de sa patrie. Quand Barrès s'en prend à l'enseignement, il n'hésite point de déclarer que cet enseignement de la pure raison finit mal et, pour les faibles, même tragiquement. On peut, comme André Gide, se demander si le contraire ne serait pas vrai:

Et peut-être pourrait-on mesurer la valeur d'un homme au degré de dépaysement (physique ou intellectuel) qu'il est capable de maîtriser---Oui, dépaysement; ce qui exige de l'homme une gymnastique d'adaptation, un rétablissement sur du neuf: voilà l'éducation que réclame l'homme fort,--- dangereuse il est vrai, éprouvante; c'est une lutte contre l'étranger; mais il n'y a éducation que dès que l'instruction modifie---Quant aux faibles: enracinez!⁵

Dans ce roman Barrès expose les inquiétudes que lui inspire la jeune génération et la France. Il veut la guérir, mais trop souvent il

⁵ Gide, André, Prétextes (Paris, 1924), p.57.

ne sait que la modeler sur son système répressif, étroit et déterministe, fondé sur un traditionalisme conservateur et sur un nationalisme borné.

Les Eléments du thème

Le thème du déracinement dans ce roman s'exprime surtout à travers les pensées et les actions des personnages déracinés, ou bien à travers les actes dont ils sont responsables. Parfois, le narrateur lui-même commente le thème directement. Il est évident que le déracinement dans ce roman a un sens péjoratif tandis que l'enracinement se présente comme une action et un état souhaitables. Précisons les principaux éléments du thème du déracinement et de son opposé, l'enracinement, tel qu'on les a trouvés dans ce roman. Nous pouvons réduire le déracinement aux éléments suivants:

1. les doctrines abstraites, universelles, idéalistes, absolues et dogmatiques, associées à l'enseignement du lycée et à la philosophie de Kant tels qu'on les dispensait à l'époque;
2. le remplacement des idées "naturelles" par de telles théories "exotiques," importées du dehors, comme un virus qui est étranger au corps naturel;
3. la soumission aveugle à cette doctrine abstraite; servitude intellectuelle et morale;
4. la séparation psychologique, spirituelle et morale de l'homme et de son ordre naturel et social, de sa nature réelle, de son identité historique, sociale et héréditaire, de sa tradition, de sa destinée, de sa propre "loi intérieure," en somme, de son "fonds,"; la négation du "naturel" chez l'homme, état "dénaturé";
5. la séparation physique de l'homme et de son milieu naturel, de son pays d'origine;
6. la vie dans la grande ville, centre de déracinés et de déracinement; la grande ville "une vaste prison"; existence superficielle, routinière; désœuvrement, la vie "par habitude";
7. l'absence de volonté, d'énergie, d'amour, de passion; "une mort animée"; indifférence; maladie morale: passivité, léthargie, une vie statique;
8. le "bon sens" au sens péjoratif: la routine, l'habitude, l'égoïsme, l'action "par intérêt", valeurs médiocres et matérielles;

9. l'absence de vraie liberté, liberté superficielle; l'homme esclave et prisonnier de ses théories abstraites et de ses ambitions personnelles, ce qui mène à une liberté individuelle sans bornes, anarchique, une agitation chaotique; absence d'action dirigée;
10. l'individualisme absolu: aucune conscience morale; aucune conscience ou responsabilité sociale, collective, humaine; unique responsabilité envers soi-même; "amour de soi" ("on trouve sa loi en soi-même"), ce qui mène d'abord à l'amoralisme, à l'opportunisme et au cynisme;
11. l'isolement et la solitude; "Robinson dans son île déserte"; le sentiment de l'abandon et du néant;
12. une maladie nationale telle que chez les individus; la France "dissociée et décérébrée"; défaitisme nationale et incohérence morale de la nation;
13. l'indifférence des autres et surtout le manque de "réalisme", de lucidité et de clairvoyance mènent au sentiment d'être victime, au parasitisme comme philosophie sociale, à la haine, au nihilisme, l'inhumanité, au crime, et à la destruction, enfin, poussés à l'extrême, au chaos;
14. l'aveuglement causé par la pensée abstraite et la raison pure suivies avec quiétude, les "préoccupations d'éternité," le faux idéalisme et la rêverie mènent à l'ignorance de la mort; la vie comme dans "une clôture monocale," "les fenêtres fermées sur la vie," "Crusoe dans son île"; l'homme croit à sa propre pureté et innocence, à la "propreté de ses mains"; cette mentalité ne se base pas sur aucune situation réelle; donc toute notion de compromis exclue;
15. l'impossibilité de comprendre ou d'accepter la situation réelle, d'où l'incapacité de réagir stoïquement, de diriger son énergie vers un but conforme à la vraie situation ou de s'engager dans la vie sociale.

Considérons aussi les éléments de l'enracinement que nous avons rencontrés:

1. la lucidité envers soi, la clairvoyance (la conscience des besoins de l'âme, de sa propre vérité et de son développement "naturel");
2. la fidélité au fonds, à sa tradition; la renonciation à tout idéal abstrait et absolu; le retour aux sources d'énergie vitale et non-intellectuelles de l'homme;

3. la fidélité physique au milieu "naturel," aux "attaches locales" où l'on a reçu son éducation pendant la jeunesse;
4. la reconnaissance de l'état normal et naturel de l'homme, de sa bonne santé morale; par opposition aux "préoccupations d'éternité"; la vie simple, libre, amour de la campagne et de la nature, des vieilles moeurs et des traditions régionales par opposition à la vie d'esclavage et d'habitude dans la grande ville moderne;
5. "le bon sens" au sens favorable; l'acceptation stoïque de sa condition tout en essayant de se perfectionner;
6. l'acceptation de tous les individus avec leurs différences sociales, économiques et personnelles comme étant nécessaires à la vie humaine (l'enracinement est à cet égard presque indifférent à l'idée de croissance économique);
7. la liberté intellectuelle et morale qui reconnaît la responsabilité personnelle, mais qui est liée à la "vérité propre" de l'individu, à son "fonds," et qui est donc une liberté bornée par les intérêts de la société française;
8. l'acceptation du "point fixe" de la patrie, qui est "une conscience non pas immuable, mais qui s'analyse et qui évolue, en ne perdant ni sa tradition, ni le sens de sa tradition" (I, 132); cette cohérence sur le plan national, l'enracinement, suppose les mêmes attitudes de la part de la nation que de la part de l'individu;
9. L'individu se voit comme une partie d'une plus grande évolution; il y a quelque chose de fixe dans chacun et qui fait partie d'une vie plus grande; la vie de la société dépasse celle de l'homme sans que les deux s'opposent; ils se servent mutuellement; la conscience morale, sociale, humaine qui mène à une action collective et dirigée;
10. la reconnaissance de ses obligations envers les autres et envers la société, qui mène à une action dirigée;
11. la connaissance lucide des réalités de l'existence; conscience de la présence de la mort, l'acceptation de la situation telle qu'elle est, la nécessité d'accepter le compromis;
12. l'engagement conscient dans la vie d'un groupe; la solidarité par opposition à l'état de solitude individuelle; l'acceptation de la responsabilité, ce qui implique le compromis, par opposition à "l'égoïsme des idéalistes" qui tiennent à l'innocence et la pureté de leurs idéals.

Ayant dégagé les divers éléments dont se composent le déracinement et l'enracinement barrésiens, nous nous proposons

finalement de les analyser conjointement pour mieux faire ressortir leurs phases successives, c'est-à-dire, la trame philosophique du roman de Barrès. Nous soulignons ici la progression d'un état à l'autre plutôt que les composants de chaque état:

Les phases du déracinement et de l'enracinement

1. Un état de faiblesse, "une vie végétative" où l'individu du groupe se préoccupe uniquement de donner aux autres une opinion avantageuse de lui au lieu de se développer selon sa propre essence; une ignorance des réalités de la vie à cause de l'absence d'expérience de la vie; cette faiblesse est profonde mais non pas apparente;
2. Le contact avec la pensée idéaliste, abstraite et malsaine qui vient de l'extérieur;
3. La destruction psychologique d'abord, ensuite physique, des "attaches" naturelles et de la "vérité propre" de l'individu; l'infection morale, spirituelle et sociale causée par le virus intellectuel étranger;
4. Domination de l'individu par la pensée idéaliste, abstraite et malsaine; la soumission à la théorie sans l'avoir expérimentée ou interprétée selon le cas particulier; la tyrannie de cet idéalisme abstrait dont l'individu est prisonnier;
5. La maladie morale et sociale dans la grande ville moderne et dont les symptômes sont l'apathie, l'indifférence, une vie de "mort animée," la quête du bonheur et de la liberté illimités; individualisme débridé; isolement des individus;
6. La tentative vaine des individus, présentés comme des ballons sans attaches, de trouver un principe d'action collective; absence de conscience morale et sociale et de "réalisme";
7. Progression de la maladie et dégénération de l'état de santé; cette dégénération s'étend des individus à toute la ville et à la nation entière (les causes historiques de cette maladie sur le plan national et ses symptômes sociaux, économiques et surtout politiques);
8. L'agitation frénétique, sans but réaliste, stérile, immobile et statique;
9. L'action amoral, opportuniste, nihiliste, inhumaine;
10. L'anarchie, le chaos, le hasard; la mort qui concerne l'individu et la collectivité ("un état commun à tous");

11. La crise de conscience et la profonde détresse morale de l'individu et de la collectivité;
12. Les réactions sur le plan individuel et collectif:
 - ceux qui étaient restés les plus enracinés, s'enracinent plus profondément en reserrant leurs "attaches" locales;
 - d'autres, sentant la menace de la mort, essaient de la tromper temporairement en vivant plus intensément, plus quantitativement;
 - d'autres refusent la réalité, s'exilent de la société, deviennent des hors-la-loi violents;
 - d'autres essaient de s'évader, de nier leur responsabilité, de ne pas se "souiller";
 - d'autres encore, infectés par la maladie, la propagent sciemment; le déraciné déracine;
 - enfin, d'autres, après la crise de conscience et la détresse morale, réfléchissent de manière lucide et réaliste, connaissent un réveil de leur conscience morale et sociale, recherchent la chaleur humaine et la vie, s'unifient et se solidarisent;
13. La renaissance et l'enracinement; on reconnaît le fait que "la mort nous borne" et rejette donc les "préoccupations d'éternité," l'idéalisme abstrait; on accepte les responsabilités envers soi-même et envers les autres; on se réconcilie avec les conditions réelles de l'existence, avec les "nécessités de la vie;" on réaffirme les sources naturelles de la vie individuelle et collective; l'individu et la collectivité réaffirme sa "vérité propre";
14. On s'engage avec vigueur et énergie;
15. La conscience morale, sociale et humaine réanimée, active et profonde; conscience plus large du destin de l'individu et de la collectivité: leur interdépendance;
16. Les attaches à la réalité (de l'individu et de la collectivité) ayant été réétablies, la maladie est vaincue pour le moment, mais elle existe toujours et la lutte contre elle sera à reprendre.

Chapitre deux

L'ANALYSE DE L'ENRACINEMENT DE SIMONE WEIL

En plus d'analyser le thème du "déracinement" dans le roman de Barrès et celui de "la peste" dans le roman de Camus qui date de 50 ans plus tard, il nous sera utile d'examiner un autre livre qui traite de cette question et qui, comme l'oeuvre de Barrès, a peut-être influencé la pensée de Camus. Il s'agit de L'Enracinement de Simone Weil. On entend dans ce livre historiquement important un écho de la pensée douloureuse de Barrès sur la faiblesse nationale. La pensée de Barrès sur le déracinement et l'enracinement rencontre celle de la génération de Simone Weil et d'Albert Camus--surtout par leur préoccupation commune de la dignité humaine et de l'élévation morale.

Par l'engagement qu'elle inspire, la vie de Simone Weil, comme son oeuvre, dépasse ce qu'elle paraît être. Par son engagement total cette vie déborde le seul intérêt biographique: il importe d'y voir la solidarité entre les idées, les principes, les actes et l'oeuvre écrite. Simone Weil est née le 3 février 1909 à Paris. Sa famille d'origine juive l'a élevée dans un confort matériel et dans un agnosticisme complet. Douée d'intelligence exceptionnelle, à cinq ans elle apprenait par coeur des scènes entières de Racine. Au lycée Henri IV, elle s'est faite remarquer par le professeur Emile Chartier (Alain) qui la considérait comme l'étudiante la plus intelligente de la Khâgne; il avouera plus tard que personne n'a

mieux compris qu'elle la pensée de Spinoza.¹ Ce professeur est le même dont Sartre et Merleau-Ponty ont subi l'influence et son ascendant sur l'âme de Simone Weil est considéré décisif.² A 19 ans elle est entrée à l'Ecole Normale où elle a été reçue à l'agrégation de philosophie à 22 ans. En Sorbonne elle a connu d'autres révoltés, Simone de Beauvoir et Jean Paul Sartre. Simone Weil fut donc une femme cultivée, une intellectuelle et une universitaire. L'intelligence puissante est un de ses traits dominants.

Simone Weil a vécu très directement les problèmes, les déchirements, et les angoisses de son temps, 1903-1943. Action révolutionnaire, souffrances réelles, charité pratique, risques personnels de mort, elle a assumé tout cela aussi bien dans son expérience prolétarienne et dans le Front populaire que dans la guerre d'Espagne et dans la seconde guerre mondiale. Par profession elle fut professeur de philosophie et a enseigné dans plusieurs lycées français. Pourtant, elle s'est faite ouvrière chez Renault et a travaillé aussi comme ouvrière agricole pendant la guerre. Sa vie témoigne d'un grand amour pour l'homme et d'une conscience aiguë de son malheur. Rien ne lui est plus étranger que la tour d'ivoire intellectuelle, que l'idée d'une "évasion" hors du temps sous quelque forme que ce soit. Son enracinement dans la vie, non pas dans les projets théoriques, est encore un aspect important de sa vie.

¹ Marie-Magdeleine Davy, Simone Weil (Paris, 1961), p.13.

² Jacques Cabaud, L'Expérience vécue de Simone Weil (Paris, 1957), p.23.

En 1938 elle a connu une expérience mystique inattendue. D'une santé fragile, elle a souffert pendant toute sa vie de migraines. Elle a appris par coeur le poème de George Herbert qui s'intitule "Amour" et pendant ses maux de têtes elle le récitait: "Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une prière. C'est au cours d'une de ces récitation que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise."³ Ici il faut remarquer que cette rencontre mystique, tout en éclairant sa conscience spirituelle, ne lui signifie pas la nécessité d'une adhésion à une église quelconque. Au contraire, Simone Weil montre de la répugnance à adhérer à toute organisation sociale et totalitaire, et pour elle l'église est sociale et totalitaire. De plus, elle n'est point la sorte de mystique cérébrale qu'on aime à représenter comme détachée de la vie réelle, se cramponnant à un doux nuage d'indifférence; elle ne s'évade pas du temporel pour se réfugier dans l'éternel.

En mai 1942, Simone Weil et ses parents ont quitté la France à cause de leurs origines juives et se sont exilés en Amérique où elle a attendu l'appel du Gouvernement français provisoire à Londres. Appelée enfin à Londres en novembre 1942, elle a demandé d'être parachutée en France soit pour sauver d'autres vies, soit pour accomplir des actes de sabotage. On lui a refusé cette requête et l'a chargée d'écrire un rapport sur les

³ Gaston Kempfner, La Philosophie Mystique de Simone Weil, (Paris, 1960), p.12.

possibilités d'un redressement de la France. Ce texte qui diagnostique la maladie du déracinement a été publié en 1949 sous le titre de L'Enracinement. Son but est de donner de l'inspiration morale et spirituelle aux Français qui, pendant les années 40, sont devenues conscients de cette maladie qui a tant de pouvoir sur eux et sur leur pays. Le sous-titre de L'Enracinement est: "Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain." On voit dans ce livre une tentative de rétablir l'authenticité, la justice et la plénitude dans la vie de l'homme. Ce texte est la seule oeuvre que l'auteur a achevée et qu'elle a conçue comme un livre complet. Ses autres oeuvres publiées ont été faites en réunissant ses articles, ses notes, ses pages de journal et les manuscrits qu'elle a laissés. On sait que peu de temps après avoir écrit L'Enracinement Simone Weil est morte (le 24 août 1943) en Angleterre, au sanatorium d'Ashford. En voulant partager les souffrances de ceux qu'elle avait laissés en France et en se tenant volontairement au rationnement imposé aux habitants de son malheureux pays, elle a refusé la suralimentation prescrite par les médecins. Sa faiblesse s'est accrue et elle est morte enfin d'une défaillance cardiaque.⁴

On a tenté de lier l'oeuvre posthume de Simone Weil à tel ou tel courant de pensée, mais sans succès--ses textes sont un témoignage d'indépendance. Au vrai, la pensée de Simone Weil, souvent inflexible et surchargée, tend facilement à frustrer ou à rendre hostile le lecteur. Sa pensée n'est pas d'une continuité

⁴ Cabaud, p. 381.

analytique--on y trouve d'innombrables digressions et des jugements abrupts. T. S. Eliot, dans sa préface de la traduction anglaise de L'Enracinement, observe: "A potential saint can be a very difficult person: I suspect that Simone Weil could be at times insupportable. One is struck, here and there, by a contrast between an almost super-human humility and what appears to be an almost outrageous arrogance."⁵ Cette observation reste vraie pour ce qu'elle écrit; de plus, ses vues et ses conclusions sur le déracinement de la France sont très personnelles. Donc, il est malaisé de donner une synthèse du texte ou même de le lire sans un effort conscient d'impartialité. Pourtant, s'il est vrai que seulement ce que nous avons eu à éclaircir par un effort personnel nous appartient, c'est surtout vrai pour ceux qui veulent apprécier l'oeuvre de Simone Weil. Nous tenterons donc de présenter, de déchiffrer son thème du déracinement et de l'enracinement sans le déformer, mais nous ne nous imaginons point que nous faisons une étude complète sur cette oeuvre: cela dépasse complètement notre capacité et notre dessein. En tout cas, on sait que chaque lecteur ne voit qu'une petite partie des réalités d'une oeuvre. Mais en cette partie subsiste un sens, si non pas le sens entier.

Nous voulons faire ressortir du thème du déracinement dans ce texte sa propre richesse afin de l'employer comme un pont, au moins comme un point de repère, entre le déracinement barrésien et la peste de Camus. En effet, un professeur de l'Université de Poitiers, Mme Ida-Marie Frandon, dans un article a déjà observé:

⁵ Simone Weil, The Need for Roots (Boston, 1952), p. vi.

"Pour que les vues de Barrès révèlent leur vérité sociologique et surtout humaine, il aura fallu la première guerre mondiale et Spengler, la deuxième guerre mondiale et les méditations de Simone Weil sur l'enracinement et le déracinement."⁶ C'est Albert Camus qui fut l'éditeur de l'oeuvre que nous étudions ici. La discrétion de Camus nous empêche de connaître toute sa pensée sur Simone Weil, mais il n'a pas caché que L'Enracinement, la seule oeuvre achevée de cette femme écrivain, fut, à ses yeux, comme un traité de la civilisation et qu'une autre de ses oeuvres, Oppression et Liberté, constituait pour lui "le plus pénétrant" et le "plus prophétique" ouvrage politique et social paru depuis Marx.⁷ Si l'on jette un coup d'oeil sur la biographie de Camus, on voit qu'il a lu en 1943 L'Enracinement. Dès lors il s'est intéressé beaucoup à la pensée weilienne. Deux ans après, il a écrit La Peste, un roman qui, à notre avis, traite sous une autre forme mais sérieusement de ce même problème du déracinement si profondément analysé par sa contemporaine. Selon Louis Chaigne, "La Peste peut et doit être lue dans le rayonnement de Simone Weil. Elle aboutit à ces mots prêtés au narrateur auquel Camus confie sa plume: 'Il y a dans les hommes plus de choses à admirer que de choses à mépriser.'"⁸

⁶ Ida-Marie Frandon, "Barrès et la Création poétique," dans Maurice Barrès (Nancy, 1963), p.296.

⁷ Louis Chaigne, Les Lettres Contemporaines (Paris, 1964), p. 540.

⁸ Ibid., p. 441.

L'Enracinement de Simone Weil

Dès la première page de L'Enracinement le lecteur rencontre l'idée maîtresse de Simone Weil. Le mot clef en semble être "l'obligation." C'est elle qui lie les êtres humains sans dépendre des coutumes, de la structure sociale ou des conventions. Elle est, selon Simone Weil, quelque chose d'éternel chez l'être humain. Tandis que les droits de l'homme sont toujours liés à certaines conditions et n'existent que si l'on veut les reconnaître, l'obligation, étant inconditionnée, est au-dessus de toute condition. Il y a obligation envers tout être humain, du seul fait qu'il est humain. D'une manière analogue, on doit du respect à une collectivité, non pas pour elle-même, mais comme ce qui nourrit les êtres humains qui la composent, servent, commandent ou représentent. C'est relativement à l'obligation qu'on mesure le progrès. A cause de notre condition humaine notre obligation éternelle, dit-elle, c'est le respect de l'homme. Ce respect, comme toute autre obligation, est dû aux besoins vitaux de l'être humain. Les besoins les plus évidents sont les besoins physiques—on a, par exemple, l'obligation de ne laisser personne souffrir de faim. Mais les besoins de l'âme sont aussi des nécessités de la vie d'ici-bas; sans eux "l'homme tombe peu à peu dans un état plus ou moins analogue à la mort, plus ou moins proche d'une vie purement végétative."⁹ C'est un état qui ressemble à l'état de déracinement

⁹ Simone Weil, L'Enracinement, Editions Gallimard, (Collection Espoir fondée par Albert Camus), 1949. Désormais toutes les références s'appliqueront à cette édition.

que nous avons vu au commencement du roman de Barrès.

Selon Simone Weil, tout le monde reconnaît le fait que ces besoins intangibles de l'homme existent - on reconnaît que toutes les cruautés exercées sur des populations soumises, tels que les massacres, les mutilations, la mise en esclavage ou les déportations sont des moyens employés par le conquérant pour nous priver de ce qui est pour nous un besoin. On verra dans La Peste de Camus une esquisse artistique de ce qui arrive quand ces besoins de l'âme sont ainsi niés. Pour Simone Weil, ces besoins engendrent l'obligation d'un être humain envers un autre et cette obligation doit aller jusqu'au sacrifice total, sans que cela implique la supériorité de celui qui est secouru. En effet, rien de moins relatif que cette obligation. Il ne faut pas voir dans cette idée de l'obligation quelque but abstrait ou idéaliste. L'auteur constate la nécessité d'une étude pour rendre claire la nature fondamentale de l'obligation: "l'absence d'une étude sur ces besoins force les gouvernements, bien qu'ils aient de bonnes intentions, à s'agiter au hasard" (p. 14). Peut-être pourrait-on voir là une accusation du gouvernement de son pays déraciné.

Dans une trentaine de pages Simone Weil énumère ces "besoins vitaux de l'âme humaine." Soulignons qu'on doit distinguer entre les besoins et les désirs; ceux-là sont limités, et se combinent en paires d'opposés pour faire un équilibre. Le premier besoin, c'est l'ordre, "c'est-à-dire un tissu de relations tel que nul ne soit contraint de violer les obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations" (p. 15). Donc, l'incompatibilité entre les obligations a pour résultat le désordre. L'auteur

admet qu'on n'a malheureusement pas de méthode pour diminuer cette incompatibilité mais dans l'univers, dit-elle, nous avons une infinité d'actions indépendantes qui concourent pour constituer un ordre. En regardant le monde, par exemple, "nous trouverons un encouragement plus grand, si nous considérons comment les forces aveugles innombrables sont limitées, combinées en un équilibre, amenées à concourir à une unité, par quelque chose que nous ne comprenons pas, mais que nous aimons et que nous nommons la beauté" (p. 16). A un moindre degré, les vraies oeuvres d'art nous offrent ce même ordre. Selon l'auteur, la contemplation des beautés de la nature et de l'art peut nous soutenir dans notre recherche d'un ordre humain. Ce besoin d'ordre se place même au-dessus de nos autres besoins.

Considérons un peu les treize autres "besoins vitaux," ou "nourritures indispensables" à l'âme humaine pour qu'elle soit enracinée. Il y a pour commencer la liberté qui consiste dans la possibilité de choix. Malheureusement, les hommes qui n'acceptent pas les règles saines et nécessaires pour que la liberté fleurisse, ceux qui manquent de bonne volonté, ne sont libres dans aucune sorte de société. De plus, quand il y a trop de possibilités de choix, les hommes ne jouissent pas de leur liberté, "car il leur faut, soit avoir recours au refuge de l'irresponsabilité, de la puerilité, de l'indifférence, refuge où ils ne peuvent trouver que l'ennui, soit se sentir accablés de responsabilité en toute circonstance par la crainte de nuire à autrui" (p. 18). Il faut qu'il y ait toujours un équilibre, exactement comme, pour la nourriture

physique, il faut un intervalle entre les repas. Il s'en suit que l'obéissance à des règles établies et que, pour certains êtres humains, l'obéissance dont le ressort est le consentement et non pas la crainte du châtement, est le besoin vital qui va de pair avec la liberté. D'après Simone Weil, "notre époque est affamée d'obéissance mais on en a profité pour leur [aux hommes] donner l'esclavage" (p. 19).

Le sentiment d'être utile et indispensable, ce que l'auteur appelle la responsabilité, est un quatrième besoin. Ce besoin exige que l'homme ait des décisions à prendre dans des problèmes qui sont étrangers à ses propres intérêts, mais dans lesquels il se sent engagé. Il faut qu'il voie la place qu'il doit occuper dans la société et qu'on lui rende sensible sa valeur personnelle.

L'égalité et l'hiérarchie sont deux autres besoins qui semblent aller de pair. L'égalité est la reconnaissance publique et générale que la même quantité de respect et d'égards est due à tout être humain; cette égalité ne connaît pas de degrés. Par suite, les différences inévitables qui existent entre les individus ne doivent jamais avoir la signification d'une différence dans le degré de respect. Simone Weil déplore le fait qu' "en faisant de l'argent le mobile unique ou presque de toutes choses, on a mis le poison de l'inégalité partout" (p. 22). Cette inégalité était bien évidente dans la situation des deux déracinés ruinés de Barrès. Lié à ce besoin d'égalité est celui de l'hiérarchie: "Elle est constituée par une certaine vénération, un certain dévouement à l'égard des supérieurs, considérés non pas dans leurs personnes

ni dans le pouvoir qu'ils exercent, mais comme des symboles" (p. 23). Ce besoin manque aussi aux deux ratés des Déracinés dont le déracinement aboutit à la croyance d'être des hors-la-loi.

Un septième besoin de l'âme est celui de l'honneur, qui doit être plus que le respect dû à chaque être humain comme tel. Cette considération sociale est satisfaite si chacune des collectivités dont un être humain est membre lui permet de participer à une tradition de grandeur passée et si la vie de cette collectivité est publiquement respectée. En France, selon Simone Weil, la privation de cette considération est infligée à certaines catégories d'êtres humains; ce sont "les prostitués, les repris de justice, les policiers, le sous-prolétariat d'immigrés et d'indigènes coloniaux" (p. 24). Mais elle indique que le crime seul doit placer l'être qui l'a commis en dehors de la considération sociale.

Etroitement lié à ce besoin d'honneur est celui du châtement qui doit réintégrer dans la société l'être qui, par son crime, a été placé hors du réseau d'obligations éternelles qui lient chaque être humain aux autres. D'après Simone Weil il faut que ce châtement soit regardé comme une éducation qui aboutit à un plus grand degré de dévouement au bien public et qui fait entrer la justice dans l'âme du criminel. C'est ce besoin que la société refuse précisément aux ratés de Barrès. Le degré d'impunité doit augmenter non pas quand on monte, mais quand on descend l'échelle sociale" (p. 25). C'est un problème difficile à résoudre dans n'importe quelle société, mais notre auteur n'hésite point à le soumettre à un examen minutieux.

Un neuvième besoin de l'âme humaine et auquel l'auteur consacre plusieurs pages est celui de la liberté d'opinion. Elle distingue entre cette liberté et la liberté d'association qui est moins un besoin qu'un expédient dans la vie pratique, tandis que la liberté d'opinion est nécessaire pour l'intelligence. Ce besoin, remarque Simone Weil, réside uniquement dans l'être humain considéré comme un individu: c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'exercice collectif d'intelligence. Pour l'auteur il s'en suit que la protection de la liberté de penser exige qu'il soit interdit par la loi à tout groupe d'exprimer une opinion collective. Car un fléchissement du courage intellectuel de l'individu est inévitablement le résultat de la moindre crainte du pouvoir exercé par un groupe. A cet égard elle n'hésite pas à constater que même l'amitié est un grand danger. C'est une pensée qui s'exprime rarement. Simone Weil élucide ainsi cette idée: "L'intelligence est vaincue dès que l'expression des pensées est précédée, explicitement ou implicitement, du petit mot 'nous'. Et quand la lumière de l'intelligence s'obscurcit, au bout d'un temps assez court l'amour du bien s'égare" (p. 30). Les associations n'ont donc pas à être libres; elles sont plutôt des instruments qui doivent servir: "La liberté ne convient qu'à l'être humain" (p. 34). Une telle liberté n'admet aucun partage. Elle termine sa discussion de ce besoin ainsi: "Il y avait beaucoup de liberté de pensée au cours des dernières années, mais il n'y avait pas de pensée. C'est à peu près la situation de l'enfant qui, n'ayant pas de viande, demande du sel pour la saler" (p. 35).

Les deux besoins de la sécurité et du risque vont de pair. Celui de la sécurité signifie que l'âme n'est que rarement sous le poids d'une peur ou d'une terreur telle que le menace du chômage, la répression policière, la présence d'un conquérant étranger, l'attente d'une invasion probable ou tout autre malheur. Mais l'absence de tout risque est nuisible parce qu'elle peut affaiblir le courage: "Il faut seulement que le risque se présente dans des conditions tels qu'il ne se transforme pas en sentiment de fatalité" (p. 36).

On peut présenter ensemble les besoins de la propriété privée et la propriété collective. L'auteur trouve qu'on a besoin de posséder autre chose que les objets de consommation courante et qu'on a besoin de la propriété privée: "L'âme est isolée, perdue, si elle n'est pas dans un entourage d'objets qui soient pour elle comme un prolongement des membres du corps" (p. 36). De même, la propriété collective, qui se définit comme "un état d'esprit où chacun se sent personnellement propriétaire des monuments publics, des jardins," est une nourriture nécessaire pour l'âme.

On arrive au dernier besoin explicitement placé dans la liste de la première partie du livre de Simone Weil. Ce besoin est pour elle plus "sacré" que tout autre et s'appelle "la vérité." Pour satisfaire à ce besoin de protection contre la suggestion et l'erreur chez un peuple on doit trouver des hommes qui aiment "la vérité" et qui la servent. Ici, l'auteur s'en prend aux écrivains qui sont nourris par la société pour qu'ils aient le loisir de se donner "la peine d'éviter l'erreur," mais qui ne sont pas de bonne

foi et étalent sans honte dans leurs oeuvres des quantités de faussetés matérielles (p. 39). Le fait que des romanciers nient explicitement ou implicitement les obligations en se réfugiant avec indignation derrière le privilège sacré de l'art pour l'art est totalement répugnant à Simone Weil.

Après avoir énuméré ces besoins vitaux de l'âme humaine, l'auteur divise son oeuvre en deux parties: le déracinement et l'enracinement. Nous trouvons que sa distinction entre les deux termes est souvent insaisissable--il est difficile de placer les éléments de l'un et de l'autre clairement sous la rubrique de "causes" ou de "résultats." Souvent il faudra les accepter simplement comme des phénomènes historiques, géographiques et domestiques. Considérons donc cette série de phénomènes assez complexes qui font partie du déracinement et de l'enracinement.

Toutes les fois qu'il y a conquête militaire il y a déracinement, mais le déracinement qui concerne Simone Weil est surtout le déracinement moral dans la vie de son pays. Selon elle, ce déracinement moral est de loin la maladie la plus dangereuse pour les sociétés humaines. Les êtres et les sociétés qui souffrent de cette maladie ont deux comportements: soit, comme les déracinés barrésiens de Paris, ils tombent dans une inertie de l'âme équivalente à la mort (la France), soit, comme Bouteiller, disciple des philosophes allemands, ils se jettent dans une activité tendant à déraciner les autres (l'Allemagne). On peut dire que le déracinement est l'absence de l'enracinement, un besoin important de l'âme humaine. Quant à une définition de ce besoin,

voici ce que Simone Weil en écrit:

Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie (p. 45).

Quelque indispensable que soit ce besoin, les influences extérieures n'en sont pas moins indispensables. Celles-ci ne devraient pas être reçues comme un apport, "mais comme un stimulant qui rend sa vie propre de l'individu plus intense" (p. 45). La conquête mise à part, les relations sociales à l'intérieur de la France sont les facteurs de déracinement auxquels l'auteur prête la plus grande attention.

Son amour pour la France n'empêche pas que Simone Weil fasse des observations lucides. Elle observe que son pays n'est ni la vérité ni Dieu--il est arrivé, il arrive, il arrivera que la France ment et agit injustement. Seul le Christ, observe-t-elle, a pu dire: "Je suis la vérité." La France n'est pas quelque chose d'absolu. Au contraire, elle est un fait historique, quelque chose de temporel et de terrestre et, "sauf erreur, il n'a jamais été dit que le Christ soit mort pour sauver des nations" (p. 116). Ce fait de la nation française est, selon Simone Weil, unique, mais elle ajoute en parlant d'autres nations, que "chacune des autres, considérées en elle-même et avec amour, est unique au même degré" (p. 115). Certains Français, d'après elle, croient que la

France a un droit divin, éternel, imprescriptible à la victoire. Voilà un des mobiles de certains collaborateurs: si la France était dans le camp de la défaite, pensaient-ils, ça ne pouvait être que parce qu'il y avait eu maldonne, erreur, malentendu; sa place naturelle était dans le camp de la victoire; le procédé le plus facile, le moins pénible, le moins douloureux était de changer de camp. Ce sentiment singulier qui considère la France comme quelque idole divine et absolue est un aveuglement à la vérité; ce chauvinisme n'est pas du patriotisme authentique.

Elle définit la patrie comme un certain milieu vital parmi d'autres milieux vitaux. La patrie est le produit de causes où se sont mélangés le bien et le mal, le juste et l'injuste, "et de ce fait il n'est pas le meilleur possible" (p. 140). Il n'y a pas de doute que ce milieu, arène des événements passés, existe, "et tel qu'il est doit être préservé comme un trésor à cause du bien qu'il contient" (p. 140). Comme il y a des terrains indispensables pour certaines plantes, de même il y a une certaine partie de l'âme de chaque homme et certaines manières de penser et d'agir qui ne peuvent exister que dans le milieu national et qui disparaissent quand un pays est détruit. Comme Barrès, elle enseigne le respect et l'amour du "fonds" et du passé comme un aspect intégral de l'enracinement. Bien que le sentiment de la zénophobie doive être effacé, il y a dans le sentiment qu'on est Breton, Lorrain, Provençal, ou Parisien quelque chose de sain, qui ne doit être ni découragé, ni déclaré contraire au patriotisme: "Dans la détresse, le désarroi, la

solitude, le déracinement où se trouvent les Français, toutes les fidélités, tous les attachements sont à conserver comme des trésors trop rares et infiniment précieux, à arroser comme des plantes malades" (p. 143). Elle accepte donc la valeur du "fonds."

L'acceptation du trésor du passé est aussi un aspect légitime de l'enracinement weilien. Puisque l'humanité possède ses racines dans le sol du passé, détruire inutilement les témoignages du passé, c'est un des crimes du déracinement. Comment construire et donner un sens à l'avenir sans un passé? "Mais pour donner il faut posséder, et nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé et digérés, assimilés, recréés par nous" (p. 51). L'obligation à la patrie ne nous oblige pas à toujours tout donner, mais elle oblige quelquefois à donner tout. Au moment du péril extrême, la guerre, elle demande tout. Puisque la patrie est un milieu si vital, quand elle est en danger de disparaître, "toutes les obligations impliquées par la fidélité à tous ces milieux s'unissent dans l'obligation unique de secourir la patrie" (p. 142).

L'attitude des Français envers l'Etat se voit comme le grand problème au coeur du pays. Simone Weil juge beaucoup de citoyens comme des enfants qui sans cesse font des demandes mais ne veulent pas obéir aux obligations. Du vivant de Simone Weil, l'attitude des Français envers leur gouvernement est une sorte de consentement avec mépris. Puisqu'une analyse minutieuse et profonde de ces vues très personnelles n'est pas de notre travail considérons seulement quelques-uns des exemples historiques que

l'auteur nous donne pour expliquer le déracinement du pays et la haine de l'Etat. Simone Weil regarde la politique de Richelieu comme une force qui, à travers son régime policier, a détruit une grande partie de la vie morale de la France. Son dévouement à l'Etat a déraciné la France en tuant toute vie spontanée. Selon Simone Weil, les dédicaces de Corneille montrent à quel degré de servilité ignoble Richelieu avait su abaisser les esprits. Louis XIV aussi aurait réduit la France à un état moralement désertique et aurait dégradé l'Eglise en l'associant au culte de sa personne. Cette servilité à un régime totalitaire fut, à son avis, pour beaucoup dans l'anticléricalisme du siècle suivant. Quant à la Révolution, elle marqua "la rupture la plus violente avec le passé du pays" (p. 98). En France, donc, il existe un patriotisme fondé sur la rupture avec le passé. Plus tard, l'Etat, objet de haine, a réclamé la fidélité absolue et a obtenu en 1914-1918, au nom de la patrie, des sacrifices et des souffrances énormes; les Français avaient trop donné--plus que le coeur ne dicte. C'est-à-dire que par rapport aux "impulsions" les souffrances étaient trop grandes, d'où une sorte de révolulsion à l'égard de l'Etat qu'on n'aimait pas, même au commencement de cette guerre. Soulignons ici l'idée de Simone Weil que dans toute relation humaine, quand le dévouement va plus loin que le coeur ne le pousse, une réaction violente, une révolulsion en résulte.

A son avis, l'Etat aurait tué moralement tout ce qui était plus petit que lui. La police, par exemple, est en France un objet de mépris profond: "l'adjectif policier constitue en français une

des injures les plus sanglantes, dont il serait curieux de savoir s'il y a des équivalents dans d'autres langues" (p. 107). De plus, les institutions politiques ont quelque chose d'infamant: elles aussi sont un objet de répulsion et de dérision. Enfin, l'enseignement ne signifie que des diplômes, les lois sociales que des concessions. On cherche vainement un aspect de la vie publique qui puisse exciter le plus léger sentiment de loyauté. Au moment de la deuxième guerre mondiale, la France paraît être malade d'une léthargie mortelle, "comme ces malades dont les membres sont froids et le coeur palpite" (p. 108). La maladie du pays a pris la forme "d'une espèce de sommeil" (p. 50). On dirait que le manque complet d'enthousiasme pour la déclaration de guerre à l'Allemagne, l'effondrement subit de la France en 1940 et l'attitude de mépris envers l'Etat sont des symptômes de son déracinement.

Le problème s'énonce donc ainsi: "comment passer tout d'un coup de cette attitude au dévouement sans bornes exigé par la guerre?" (p. 135). Il s'agit pour Simone Weil de refaire l'âme du pays et le moyen en serait de donner aux Français quelque chose à aimer--la France. Pour elle le supplice moral de nos contemporains est que "l'Etat est une chose froide qui ne peut pas être aimée; mais il tue et abolit tout ce qui pourrait l'être; ainsi on est forcé de l'aimer, parce qu'il n'y a que lui" (p. 102). Comment aimer la France? "On peut aimer la France pour la gloire que semble lui assurer une existence étendue au loin dans le temps et l'espace. Ou bien on peut l'aimer comme une chose qui, étant terrestre, peut être détruite, et dont le prix est d'autant plus sensible" (p. 149).

Selon elle, la compassion pour la fragilité est toujours liée à l'amour pour la véritable beauté parce que nous ressentons vivement que les choses vraiment belles devraient être assurées d'une existence éternelle et ne le sont pas. Les crimes ne devraient pas diminuer la compassion; au contraire, ils sont une honte que nous pouvons partager. Ainsi la compassion a les yeux ouverts sur le bien et sur le mal; elle trouve dans l'un et dans l'autre des raisons d'aimer. Cette compassion est le seul amour ici-bas qui, selon l'auteur, soit vrai et juste. Il ne s'agit pas d'évoquer la grandeur historique de la France mais plutôt sa fragilité. C'est la France exposée au malheur qu'on doit chérir et préserver.

Sur le plan national extérieur Simone Weil trouve que chaque Français reste sourd à des paroles justes quand elles sont contraires à ce que les Français considèrent l'intérêt de la France. C'est ainsi au dix-neuvième siècle que la France a, dans une large mesure, pris "l'initiative de remettre à la mode des aventures coloniales" (p. 146). Simone Weil écrit que ce n'est pas un motif légitime de dire "qu'à défaut de nous d'autres se seraient emparés de ces malheureux et les auraient traités plus mal encore" (p. 146). A son avis personne n'oserait soutenir sérieusement que la France est allée conquérir ces populations pour empêcher que d'autres nations ne les maltraitent--bien que des nations conquérantes de nos jours le prétendent encore. A cause de son désir de jouer un rôle universel, la France a fabriqué un empire colonial, imitant celui des Anglais; "son nom (la France) est maintenant lié à des sentiments auxquels il est intolérable de penser" (p. 130).

D'ailleurs, l'auteur ajoute: "conquérir le monde et libérer le monde sont deux formes de gloire incompatibles en fait, mais qui se concilient très bien dans la rêverie" (p. 101). Pour arrêter ce déracinement colonial qui supprime les traditions locales tout en les remplaçant par les lois du vainqueur, il faut s'abstenir, après la victoire, de punir le vaincu; il s'agit, dans toute innovation technique, politique ou juridique, de lui permettre de reprendre racine. Selon l'auteur, la France doit choisir entre l'attachement à son Empire, la conception romaine, cornélienne de la grandeur, et le besoin d'avoir de nouveau une âme.

Sa compassion pour les hommes et un penchant pour les questions sociales ont mené Simone Weil en humaniste chrétien, non pas en économiste, à chercher et à partager personnellement les conditions dans lesquelles demeurent les hommes. Elle trouve que l'industrie moderne a pour son pire effet sur la classe ouvrière la dépression morale. Selon elle, l'obéissance chez les ouvriers est telle que l'individu devient un supplément à la machine, un peu moins qu'une chose dont on ne s'occupe nullement pourquoi il obéit. Ce concept de l'homme vu comme une chose nous rappelle le professeur Bouteiller qui ignore de la même façon la dignité de l'individu. On a tort de confondre les choses inertes et les créatures pensantes. L'auteur observe que les patrons se sont montrés incapables de soutenir les responsabilités que le système capitaliste fait peser sur eux. De même les syndicats ouvriers ont trahi les leurs en négligeant ces mêmes ouvriers malheureux pour se tourner vers la défense des intérêts matériels. De cela l'auteur conclut qu'il

est presque impossible que les mouvements collectifs soient orientés vers la justice et que les malheureux soient défendus. Une atmosphère favorable pourrait se créer si les techniciens "se mettaient à avoir toujours présents à l'esprit les besoins de ceux qui fabriquent" (p. 57). Cette responsabilité devrait désormais faire partie du sentiment de l'obligation professionnelle et pénétrer enfin dans la conscience universelle. D'après Simone Weil, l'argent a remplacé presque tout autre mobile par le désir de gain. Cette classe ouvrière, divorcée des valeurs authentiques, est donc déracinée. Dans son plan pour l'enracinement ouvrier elle inclut l'idée de la triple propriété--machine, maison, et terre - qui seraient conférées à l'individu par l'Etat, "au moment du mariage, et à la condition qu'il ait accompli avec succès un essai technique difficile" (p. 69). Une telle mode de vie ne serait ni capitaliste, où l'intérêt est matériel, ni socialiste, où tous les hommes sont précipités dans la même condition prolétarienne. Ici encore l'objet de Simone Weil est la condition humaine et la vie au présent en ce monde-ci:

Quand le jeune ouvrier, rassasié et gorgé de variété, songerait à se fixer, il serait mûr pour l'enracinement. Une femme, des enfants, une maison, un jardin lui fournissant une grande partie de sa nourriture, un travail le liant à une entreprise qu'il aimerait, dont il serait fier, et qui serait pour lui une fenêtre ouverte sur le monde, c'est assez pour le bonheur terrestre d'un être humain. (p. 71)

Remarquons ici que cette conception est le contraire de celle du métaphysicien de Barrès qui "a des fenêtres fermées sur la vie." Simone Weil n'est point aveugle au fait que "l'inconvénient d'une telle conception sociale, c'est qu'elle n'a aucune chance de sortir

du domaine des mots sans un certain nombre d'hommes libres qui auraient au fond du coeur une volonté brûlante et inébranlable de l'en faire sortir. Il n'est pas sûr qu'ils puissent être trouvés ou suscités" (p. 72). Il faut bien que les pensées soient liées à l'action pour que l'enracinement réussisse.

Selon elle, les paysans aussi se sentent exilés dans la société. On trouve chez cette classe paysanne un complexe d'infériorité qui s'exprime par leur croyance que tout se passe dans les villes. Leur déracinement est évident dans les campagnes dépeuplées, "en état de rupture avec leur vie passée" (p. 75). A l'avis de l'auteur, l'éducation offerte par l'Armée aux jeunes paysans constitue moins une éducation qu'une corruption déracinante. Deux conditions importantes d'un réenracinement moral de la paysannerie dans le pays sont que le métier d'instituteur rural soit quelque chose de spécifique et que sa formation soit autre que celle d'un instituteur de ville et que ces instituteurs ruraux connaissent les paysans et ne les méprisent pas.

Un exemple de la maladie du déracinement très évident chez ces deux classes est celui de leur culture. Selon Simone Weil, la culture en général est devenue une question de prestige social et en fin de compte joue le même rôle que l'argent. Cette culture est une vulgarisation qui est déformée et qui déforme:

Ce qu'on appelle aujourd'hui instruire les masses, c'est prendre cette culture moderne, élaborée dans un milieu tellement fermé, tellement taré, tellement indifférent à la vérité, en ôter tout ce qu'elle peut encore contenir d'or pur, opération qu'on nomme vulgarisation, et enfourner le résidu tel quel dans la mémoire des malheureux qui désirent apprendre, comme on donne la becquée à des oiseaux. (p. 47)

Par exemple, la géométrie est présentée aux lycéens "comme une chose absolument sans relation avec le monde" (p. 65). Dans cette présentation où elle paraît arbitraire, la géométrie perd son essence. Selon Simone Weil, il faut présenter la géométrie selon la vérité que, "presque toutes nos actions, simples ou savamment combinées, sont des applications de notions géométriques, et la nécessité géométrique est celle même à laquelle nous sommes soumis en fait, comme créatures enfermées dans l'espace et le temps" (p. 65). Considérons le problème qui existe pour la culture des paysans. Les étoiles et le soleil dont parle l'instituteur existent seulement dans les livres et n'ont aucun rapport avec le ciel qui se trouve au-dessus des champs. En d'autres termes, cet enseignement livresque aurait le pouvoir de détruire les rapports naturels des objets communs dans la vie quotidienne. Selon l'auteur, toute instruction dans les villages doit avoir pour but d'augmenter la sensibilité de l'élève à la beauté du monde, à la beauté de la nature, de restituer au paysan, par exemple, le sentiment du folklore, et ainsi l'idée qu'il a sa place à lui dans la pensée humaine. Elle veut que le paysan ait sa pensée comme la propriété exclusive de son milieu. Cette culture saine de l'esprit, c'est-à-dire une telle éducation, est une étape importante dans son idée de l'enracinement. A ce sujet notons aussi l'idée de l'auteur, "une méthode d'éducation n'est pas grand' chose si elle n'a pas pour inspiration la conception d'une certaine perfection humaine" (p. 187).

Nous avons déjà constaté que le déracinement d'après Simone Weil est une maladie morale dont la première conséquence est

généralement que les rapports entre les choses étant coupés, on regarde chaque chose en elle-même comme un but. Ce déracinement engendre donc "l'idolâtrie" pour remplacer ces rapports détruits. Une des idoles que l'homme moderne glorifie est la force. Simone Weil appelle une absurdité flagrante le fait que "depuis deux ou trois siècles on croit à la fois que la force est maîtresse unique de tous les phénomènes de la nature, et que les hommes peuvent et doivent fonder sur la justice, reconnue au moyen de la raison, leur relations mutuelles" (p. 205). L'individu succombe continuellement à la croyance qu'il est suffisamment capable de justice et qu'un système où il serait puissant serait assez juste. Mais, au lieu d'être une machine qui crée automatiquement la justice, la force n'est qu'un mécanisme aveugle. Selon Weil, le marxisme n'est que la croyance en un mécanisme de ce genre: "Là, la force est baptisée histoire; elle a pour forme la lutte des classes; la justice est rejetée dans un avenir qui doit être précédé d'une espèce de catastrophe apocalyptique" (p. 206). Hitler aussi est tombé dans la croyance à un "merveilleux petit mécanisme" au moyen duquel la force, "en entrant dans la sphère des relations humaines, devient productrice automatique de justice" (p. 205). D'après l'auteur, "il a simplement choisi pour machine la notion de la race élue, la race destinée à tout faire plier, et ensuite à établir parmi ses esclaves l'espèce de justice qui convient à l'esclavage" (p. 206). Mais elle compare cette puissance ou cette force à un mécanisme aveugle où, par le jeu des probabilités, les effets sont presque toujours injustes. La force, donc, n'est pas une machine

à faire automatiquement la justice, mais plutôt une conception fausse de la grandeur, qui ne fait qu'ajouter au déracinement.

En luttant contre la misère, Simone Weil luttait contre la misère de la condition humaine, ce qu'elle appelle "la pesanteur" et qui consiste aussi bien en une soumission totale à la force qu'en la tendance instinctive de l'homme à opprimer dès qu'il le peut. Néanmoins la force brute n'est pas souveraine: c'est plutôt la détermination, qui limite la force, qui l'est. Toute force visible et palpable est sujette à une limite invisible qu'elle ne franchira jamais; selon l'auteur: "Le beau demi-cercle de l'arc-en-ciel est le témoignage que les phénomènes d'ici-bas, si terrifiants soient-ils, sont tous soumis à une limite" (p. 243). Elle ajoute que les vicissitudes des choses sont belles, quoi qu'elles laissent apercevoir "une nécessité impitoyable," "impitoyable mais qui n'est pas la force, qui est maîtresse souveraine de toute force" (p. 243). Selon sa pensée stoïcienne, que cet univers nous accorde le bonheur ou nous inflige le malheur, il le fait exclusivement par obéissance et notre sort "doit être accueilli dans la même attitude intérieure d'amour et de gratitude" (p. 244). L'enracinement inclut, donc, l'amour de l'ordre du monde.

La fausse grandeur de la science est aussi un des aspects du déracinement weilien. C'est depuis la Renaissance que "la conception même de la science est celle d'une étude dont l'objet est placé hors du bien et du mal" (p. 216). La grandeur de la science moderne est fausse parce que ceux qui font des recherches tendent à considérer la science comme indépendante de toute considération du bien: "Ils

sont au nombre de ceux qui font le destin des hommes, et dès lors leur indifférence à ce destin réduit l'humanité aux proportions d'une race de fourmis; c'est une situation des dieux" (p. 217).

Selon Simone Weil, on doute de tout en France et ne respecte rien-- ni la religion, ni la patrie, ni l'état, ni l'art, enfin rien.

Mais il n'y a pas aujourd'hui d'incroyants quand il s'agit du prestige de la science. Elle note que la science, comme tout produit d'une opinion collective, est soumise à la mode et ses théories deviennent démodées. Pourquoi l'homme y porte-t-il donc un respect religieux? La science est aussi une idole qui trop souvent ne sert pas l'homme mais en fait un instrument.

Ce n'est pas simplement la science en général qui a tort, mais la science moderne en particulier. Les Grecs possédaient une science qui est le fondement de la nôtre et, selon Simone Weil, elle était plus exacte, plus précise, plus rigoureuse. Visiblement moins avancés que nous quant aux applications techniques, les Grecs redoutaient l'effet d'inventions techniques susceptibles d'être mises en usage par les tyrans et les conquérants. Au contraire de la nôtre, cette science n'était pas matérialiste; c'était une étude profane, regardée comme "une étude religieuse" (p. 208). Les savants de notre temps agissent selon des mobiles sociaux; un savant qui se croit sur le point de faire une découverte susceptible de bouleverser la vie humaine tend toutes ses forces pour y parvenir-- sans s'arrêter pour supputer les effets probables du bouleversement en bien et en mal. Ici domine la fausse grandeur qui se définit uniquement par rapport à la grandeur et non pas par rapport au

bien.¹⁰ D'après Weil, l'esprit de vérité y manque mais pourrait y résider, "à la condition que le mobile du savant soit l'amour de l'objet qui est la matière de son étude. Cet objet, c'est l'univers dans lequel nous vivons" (p. 221). Faire de la science moderne ou du progrès un objet absolu, c'est pour elle comme une tentative d'échapper aux obligations de la situation humaine.

Au dire de Simone Weil la science grecque avait "l'esprit religieux pour essence", mais est devenue par la suite matérialiste. C'est ainsi que s'est établie une opposition entre la science et la religion, car "le christianisme a subi une transformation, probablement liée à son passage au rang de religion romaine officielle" (p. 220). Simone Weil affirme que les Romains, comme Hitler, n'ont fait qu'envelopper la religion chrétienne "d'une enveloppe illusoire de spiritualité": "Ils auraient voulu prendre l'écorce extérieure d'une tradition religieuse authentique pour l'appliquer sur leur athéisme trop visible" (p. 127). De nos jours le christianisme est encore un sous-produit de son état romanisé. C'est donc une religion laïcisée et sujet au dogme du progrès qui "deshonore le bien en en faisant une affaire de mode" (p. 128).

L'auteur critique vivement l'attitude religieuse qu'on pourrait nommer "religiosité" et elle ne fait aucune concession à une société prétendue chrétienne. La religion chrétienne est de nos jours subordonnée, dégradée au choix d'un lieu où aller passer une heure ou deux. Ayant été proclamée une affaire privée, elle est

¹⁰ Lire à ce propos Ivo Malan, L'Enracinement de Simone Weil (Paris, 1961), pp. 92-98, 113-122.

devenue comme le choix d'un parti politique ou le choix d'une cravate et tend à avoir peu d'importance en ce qui concerne les affaires publiques. Simone Weil tient pour suspect celui qui aime un Dieu qui n'est qu'une projection de ses désirs, de ses angoisses, et de ses aspirations. Elle refuse le Christ consolateur, "la pilule pink" du christianisme et qui n'est qu'une apologie au même niveau que les réclames pour spécialités pharmaceutiques qui décrivent le malade avant et après. Les consolations de la religion sont, selon elle, des résultats de l'imagination. Cette religiosité est la même chose que la religion déracinée. Selon l'auteur, la fonction propre de la religion "consiste à imprégner de lumière toute la vie profane, publique et privée, sans jamais aucunement la dominer" (p. 106).

Plus le déracinement devient intense, plus le niveau de spiritualité et de pensée devient bas. A cet égard, la neutralité est un mensonge en ce qui concerne la religion parce que le système laïque n'est pas neutre. Quelque éducation est donc nécessaire pour une vie spirituelle authentique, car "si l'on habitue les enfants à ne pas penser à Dieu, ils deviendront fascistes ou communistes par besoin de se donner à quelque chose" (p. 83).

L'auteur trouve absurde qu'un bachelier français ait pris connaissance de poèmes célèbres, de doctrines philosophiques imprégnées de christianisme, et qu'il n'ait jamais ouvert la Bible. De même, elle constate que la religion a eu un rôle important dans le développement de la culture et de la pensée de la civilisation humaine de

tout temps.¹¹ Elle suggère que la seule attitude légitime et pratique en France est que l'enseignement public regarde la religion comme un trésor du passé. L'instituteur serait libre d'ailleurs de parler de n'importe quel courant de pensée religieuse authentique; "une pensée religieuse est authentique quand elle est universelle par son orientation" (p. 34). Mais Simone Weil ajoute aussi qu'en Europe, si l'on parle de religion, il doit s'agir avant tout de la tradition chrétienne.

Dans trop de coeurs la vie religieuse ne fournit que quelque chose dont on a besoin superficiellement. Cet attachement à la religion par un besoin n'est pas un lien légitime entre l'homme et Dieu. Selon l'auteur, l'homme doit se donner pour son seul motif religieux "qu'après avoir erré d'illusion en illusion dans la recherche ininterrompue du bien, il est certain d'avoir discerné la vérité en se tournant vers Dieu" (p. 211). Il s'en suit qu'on doit être prêt à abandonner sa religion au cas où elle serait autre chose que la vérité. En plus, il faut rétablir l'idée d'une providence impersonnelle, l'idée de la non intervention d'un Dieu qui est d'une impartialité aveugle à la qualité des hommes (et qui est de ce fait si souvent accusé d'injustice). Ainsi, dire qu'un miracle ou qu'un fléau est l'effet de la volonté de Dieu est absurde. A l'avis de Simone Weil, l'homme est libre-- Dieu nous a affranchi par le fait qu'il nous a créés. Notre consentement à nous donner à Dieu comme esclaves est notre lien avec lui.

¹¹ Notons à ce sujet le livre de J. Daniélou, Réponses aux questions de Simone Weil (Paris, 1964), p. 26.

Néanmoins, elle constate que l'homme ne se trouve qu'en Dieu et, d'ailleurs, que sans base religieuse la véritable morale ne peut exister, de même que sans racines la plante ne peut vivre. Sa religion est quelque chose de très exigeant--c'est la religion chrétienne qui ne promet pas le bonheur mais plutôt la vérité.

Aux yeux de l'auteur, notre civilisation moderne est malade et déracinée aussi de ne pas savoir au juste quelle place accorder au travail physique et à ceux qui l'exécutent. Cette société est inhumaine parce que ceux qui travaillent sans amour et dignité ne peuvent ou ne veulent penser et aussi que presque tous ceux qui pensent se séparent de la réalité du travail. Mais, pour Simone Weil, consenti, le travail physique est "la forme la plus parfaite de la vertu d'obéissance" (p. 253). Comme le criminel s'est mis hors du bien par son crime et se trouve réintégré par son châtement, de même l'homme s'est mis hors de l'obéissance et Dieu a choisi comme châtements le travail et la mort. Tous les deux sont pour l'homme des nécessités et non pas des choix. L'homme peut les subir avec révolte ou consentement. Tandis que la pensée humaine domine le temps et parcourt le passé et l'avenir, le travail est soumis au temps. En ce qui concerne l'autre châtement divin, la mort, l'auteur voit le consentement à la mort comme l'arrachement suprême à ce que chacun appelle son "moi"; elle conçoit ce consentement comme l'acte le plus parfait d'obéissance que l'homme puisse accomplir. De plus, elle considère le travail physique comme une mort quotidienne. Il s'ensuit que le consentement au

travail chaque jour est donc, après le consentement à la mort, le signe d'une grande obéissance. Voici alors sa signification spirituelle: "Il est facile de définir la place que doit occuper le travail physique dans une vie sociale bien ordonnée. Il doit en être le centre spirituel" (p. 256). Pour Simone Weil, le consentement de l'homme à un travail physique est bien plus qu'une morne habitude; c'est un hommage d'amour, une obéissance humble, à travers une action terrestre, à Dieu.

Par conséquent, la vraie révolution n'est pas celle qui change les lois et les gouvernements, mais celle qui change les conditions du travail pour que le travail devienne une action accomplie sous l'empire de la pensée et de la réflexion, véritable expression de l'homme, sa propre réalisation, et sa perfection spirituelle: "Notre époque a pour mission propre, pour vocation, la constitution d'une civilisation fondée sur la spiritualité du travail" (p. 87). Voilà ce qu'il faut proposer au peuple au lieu de l'idole totalitaire. Cependant, l'auteur voit clairement un déséquilibre dû au développement purement matériel de la technique. Pour elle, "le déséquilibre ne peut-être réparé que par un développement spirituel dans le même domaine, c'est-à-dire dans le domaine du travail" (p. 39). Ce mot "spirituel" n'implique aucune affiliation particulière et, à son avis, même les communistes ne le refuseraient pas. C'est pour elle la seule manière de fonder la dignité du travail: "Car, en allant au fond des choses, il n'y a pas de véritable dignité qui n'ait une racine spirituelle et par suite d'ordre surnaturel" (p. 86). Selon Simone Weil, ce travail

qui cherche à être spirituel correspond, par son aspiration, à la souffrance des Français: "Une civilisation constituée par une spiritualité du travail serait le plus haut degré d'enracinement de l'homme dans l'univers, par suite l'opposé de l'état où nous sommes, qui consiste en un déracinement presque total" (p. 89).

Tels sont donc les aspects saillants de la pensée weilienne sur le déracinement et l'enracinement. Selon Simone Weil, les hommes ont été déracinés par l'oppression, par l'argent, par l'Etat; les obligations envers le corps de l'homme sont plus ou moins respectées, mais celles de son âme ne le sont pas du tout. Elle exige qu'on reconnaisse toutes les obligations pour que l'homme puisse avoir ses racines essentielles et saines. Ces racines ne plongent pas dans la terre matérielle mais dans la vie de l'esprit, qui a pour mission d'enrichir notre condition terrestre. Son désir que l'enracinement s'effectue n'a pas pour objet la création d'un système théologique mais, au contraire, cherche une solution aux problèmes de l'homme en ce monde.

Les Eléments du thème

Le Déracinement

1. une sorte de mort de l'âme quand "l'obligation" (qui est le respect pour les besoins physiques et "les besoins de l'âme," c'est-à-dire "spirituels" de chaque individu en tant qu'être humain) est niée; la conquête militaire en est un exemple-- les souffrances imposées par les vainqueurs constituent une négation de ces besoins, donc de "l'obligation";
2. "nous" est un obstacle à la liberté intellectuelle du "moi": les groupes ont la tendance à être totalitaires sans rendre justice à l'individu; la perte de cette liberté individuelle;
3. le pays devenu une idole considérée comme une abstraction absolue qui jouit d'un droit divin, d'où un chauvinisme déraisonnable qui est un faux patriotisme sans vrai fond;
4. l'Etat ou la nation qui tue chez l'individu tout respect de la vie publique et devient un objet de haine, de mépris; néanmoins, il ne reste que cet Etat à aimer; ensuite, en temps de guerre, cette froide abstraction qu'est l'Etat exige tout de ses citoyens; une révolulsion de la part des Français envers l'Etat en est le résultat; d'où un pays "malade d'une léthargie mortelle";
5. l'aliénation des classes; la haine du travail qui est à la base de leur vie; 1) l'industrie moderne tend à faire des ouvriers des instruments; il y a ici déshumanisation; 2) le complexe d'infériorité des paysans envers les citadins résulte en la destruction de leurs attaches au sol natal;
6. la culture qui n'est qu'une vulgarisation et l'éducation qui ne dispense que des diplômes, tous les deux ne s'appliquant à aucune réalité de l'être humain et n'existant que pour le prestige social; un manque de nourriture "naturelle";
7. les obligations niées, on se tourne vers l'idolâtrie ou "la fausse grandeur" pour les remplacer;
8. l'idolâtrie de la force telle que l'argent ou l'homme fort; la croyance que la force est souveraine (Hitler) qui a pour résultat l'injustice;
9. l'idolâtrie du progrès ou de la science moderne dont le mobile n'est pas l'amour de l'univers, de l'homme ou de la vérité, mais plutôt "le gain ou le prestige social";
10. l'idolâtrie de la religion qui est privée de sa vérité et qui n'a plus qu'une valeur consolatrice; la religion qui n'est plus qu'une morne habitude de la vie privée; la disette spirituelle; l'idolâtrie qui est une fausse mystique ne voyant d'obligations qu'envers ce qui n'est pas de ce monde.

L'Enracinement

1. l'acceptation de "l'obligation," ce qui est le respect pour les "besoins de l'âme," le besoin fondamental étant l'ordre, les autres besoins de l'âme étant la liberté, l'obéissance, la responsabilité, l'égalité, la hiérarchie, l'honneur, le châtement, la liberté d'opinion, la sécurité, le risque, la propriété privée, la propriété collective, la vérité;
2. l'individu lié par ces besoins et donc par l'obligation non seulement aux autres êtres humains en tant qu'individus mais aussi aux collectivités en tant que symboles des individus dont elles se composent;
3. la reconnaissance de la vraie valeur du pays, de sa valeur comme "nourriture" pour les membres de la collectivité: la vie passée et présente du pays; le pays comme milieu national et vital; avec cette idée "lucide" de la patrie, on doit la respecter et la préserver;
4. l'Etat qui ne se voit pas comme quelque chose d'abstrait et d'absolu mais plutôt comme quelque chose de terrestre, de relatif, de fragile, donc, de susceptible à la maladie; il faut le considérer avec compassion et ne pas en évoquer "la fausse grandeur";
5. la dignité dans le travail donnée à chaque classe en améliorant les conditions de travail et infusant au travail l'idée de sa noblesse et de sa valeur sociale et humaine;
6. le consentement au travail physique tout en faisant de ce travail un centre spirituel de la vie;
7. l'idée de "culture" qui comprend l'idée de la propriété personnelle et collective, matérielle et "spirituelle" (par exemple, le folklore), avec laquelle l'être humain peut s'identifier; l'éducation dont l'objet serait la vérité et qui marque un retour au goût naturel et simple où les rapports sont évidents et vrais;
8. la science moderne qui a pour but la vérité et dont le mobile est l'amour des hommes et de l'univers, la responsabilité de servir l'homme dans cet univers et l'acceptation des responsabilités envers les hommes;
9. la religion considérée comme un trésor du passé qui, à force d'avoir joué un rôle dans le développement de la culture, de la pensée et de la civilisation humaine, est importante dans la vie de l'homme; l'attachement à la religion est légitime seulement quand elle se conçoit comme une vérité et non pas comme un besoin de consolation;
10. l'acceptation de l'ordre du monde, "l'amor fati," avec obéissance, ce qui est consentement à l'égard de Dieu; la soumission non pas à

la force mais à la détermination, qui est la "maîtresse souveraine" de la force.

Les Phases du Déracinement et de l'Enracinement

1. les liens humains se brisent; "les obligations" qui existent sur le plan individuel et collectif sont niées, soit par une négation intérieure de la part de l'individu, soit par "l'agitation au hasard" de l'Etat, soit par une force extérieure telle que la conquête militaire;
2. les rapports naturels sont coupés entre individus, les groupes deviennent totalitaires; le "nous" domine le "moi; d'où la perte de liberté intellectuelle;
3. le pays se conçoit sans lucidité et l'on l'accepte comme quelque chose d'abstrait, d'absolu et divin, d'où son totalitarisme, ce qui chez l'individu tue le respect de toutes choses publiques; après avoir privé l'individu de tout objet d'amour, le pays, qui est lui-même "froid," sans amour pour l'individu, exige de celui-ci qu'il se sacrifie au nom de l'Etat, ce qui mène à la haine de l'Etat;
4. l'éducation et la culture ne visent que le prestige social et ne s'appliquent pas aux réalités de la vie (par exemple, l'éducation du paysan est trop livresque);
5. les classes sociales sont aliénées l'une des autres; elles ne trouvent qu'une morne habitude ou une dégradation dans la fonction naturelle de leur travail;
6. les obligations niées et le sentiment de bonheur dans le travail étant absent de la vie quotidienne, les individus se tournent à l'idolâtrie ou au culte de "la fausse grandeur"; 1) la force est souveraine 2) la science fait de l'homme son instrument 3) la religion se divorce de la vie publique et quotidienne: absence de valeurs spirituelles;
7. l'amour de la "vérité" ou du bien se meurt; on n'existe que dans un état de sommeil léthargique;
8. la vie de l'individu et du pays s'effondrent;
9. ceux qui aiment et comprennent l'être humain et la patrie et qui, comme un médecin, peuvent offrir une thérapeutique, s'appliquent intelligemment et activement à soigner l'individu et le groupe en leur offrant de nouveaux mobiles;
10. on accepte l'obligation de respecter les besoins vitaux qui lient les êtres humains et de respecter les groupes comme symboles des hommes dont ils se composent;

11. on voit avec lucidité le vrai caractère terrestre et traditionnel de la vie du pays et reconnaît que la valeur du pays est dans la nourriture qu'il offre aux hommes dont il se compose;
12. la culture et l'éducation par un retour à la vérité et au "naturel" enrichissent l'individu en lui montrant ses rapports réels avec l'univers;
13. l'idolâtrie disparaît; le but des scientifiques est de servir l'homme; la religion, préservée comme un trésor du passé, sert de nourriture à notre besoin de vérité;
14. on accepte avec humilité et amour l'ordre du monde;
15. on consent au travail physique et l'accomplit par obéissance volontaire en reconnaissant que ce travail a une valeur spirituelle.

Chapitre trois

L'ANALYSE DE LA PESTE D'ALBERT CAMUS

Pour la troisième partie de cette analyse du "déracinement" comme thème littéraire nous examinerons La Peste d'Albert Camus. Depuis sa parution en 1947, ce roman a soulevé de nombreux commentaires et a obtenu une audience qui dépasse de beaucoup les frontières de la France. C'est un livre de notre temps comme écrit Pierre de Boisdeffre:

C'est l'occupation allemande et l'univers concentratronnaire, c'est la bombe atomique et les perspectives d'une troisième guerre mondiale. C'est aussi l'âge inhumain, celui de l'état-Dieu, de la machine souveraine, de l'administration irresponsable. Alors, l'anonymat de la Peste prend tout son sens; les personnages sont ceux que nous rencontrons tous les jours autour de nous, la foule anonyme des condamnés à mort.¹

Ce que nous trouvons comme thème principal dans ce roman, ce n'est pas le thème du déracinement et de l'enracinement proprement dit. Ici, ce sont plutôt les éléments et les phases d'un fléau qui s'appelle "la peste." La comparaison des éléments et des phases de cette "peste" avec les éléments et les phases du déracinement et de l'enracinement barrésien et weilien nous permettra, dans notre dernier chapitre, de mieux cerner le thème du déracinement et de l'enracinement et de le comparer au phénomène de la peste. Cependant, avant de nous livrer à des comparaisons, il faut voir ce livre de Camus pour ce qu'il est. En tout cas, disons d'emblée, pour ne pas perdre la continuité de

¹ Pierre de Boisdeffre, Métamorphose de la Littérature (Paris, 1965), II, 397.

pensée, que la peste, tout comme la crise des Déracinés et l'effondrement des Français souligné dans L'Enracinement, exige que l'homme cesse de se mentir à lui-même, de se consoler, de se bercer dans des rêves idéalistes ou de se complaire dans ses illusions. Se trouvant dans une situation qui le force à faire face à la dure réalité, l'homme doit s'efforcer d'être sincère envers lui-même et envers ses semblables.

Dans La Peste il s'agit d'une chronique ou fiction historique qui relate les phases d'une épidémie à une époque qui n'est pourtant pas précise--194 C'est donc un récit allégorique qui représente bien plus qu'il ne présente. On y trouve du réalisme et de l'allégorie, une perspective individuelle et une perspective collective. Le narrateur en est le docteur Rieux qui, par ses observations personnelles et par son usage des carnets supposément d'un ami, nous donne une vue assez impartiale des diverses phases du phénomène épidémique. Cette maladie qui ravage la ville d'Oran est aussi contagieuse et mortelle à Oran qu'était le fléau de déracinement à Paris pour les jeunes déracinés de Barrès. La peste aussi vient aux hommes qui vivent en société et y devient pour eux une contagion anonyme toute puissante qui déshumanise leur existence. Mais la peste de Camus est aussi une allégorie représentant l'occupation allemande de la France qui contamine tout un peuple, victimes ou complices. Des comparaisons entre l'occupation et les événements de La Peste sont bien faisables, mais il n'y a aucune raison de limiter l'interprétation de ce roman précisément à ces événements historiques. En effet, Camus lui-même a avoué sa dette à Daniel

Defoe et à son rapport sur la grande peste de 1665. Il faut prendre ce livre comme une donnée à la fois réelle et transcendante, sans référence exclusive à des événements contemporains. A ce propos, citons ce qu'en écrit Gaëtan Picon:

Mais si la cité en proie à la peste évoque la France en proie à l'occupation et à la guerre, elle est aussi n'importe quelle cité humaine lorsque s'abat sur elle l'un des mille fléaux qui sont dans la réserve du destin: elle est l'image de la condition de l'homme dont Pascal nous a dit déjà que l'emprisonnement est le meilleur symbole. Et l'importance du livre vient de ce qu'il unit à l'émotion datée qui lui donne sa référence historique le message métaphysique dont le filigrane apparaît bientôt au regard.²

Avant l'arrivée de la peste la population d'Oran donne l'impression d'être déjà emprisonnée dans une espèce de sommeil. C'est une prison faite par les habitants eux-mêmes où l'on passe des journées banales, tranquilles, bercé par la monotonie des habitudes acquises. A Oran, "un lieu neutre," où le changement des saisons elles-mêmes ne se lit que dans le ciel, rien n'est plus naturel que de voir des gens "travailler du matin au soir et choisir ensuite de perdre aux cartes, au café, et en bavardages, le temps qui leur reste pour vivre."³ On dirait que dans cette ville "sans pittoresque, sans végétation, et sans âme" on travaille et existe d'un air absent. Faute de temps et de réflexion, on s'aime sans le savoir, on y passe ses journées sans passion et sans but, dans une vie qui est presque sans intérêt. En d'autres mots,

² Gaëtan Picon, L'usage de la lecture (Paris, 1960), p. 81.

³ Albert Camus, La Peste (Paris: Gallimard, 1947), p. 15. Désormais toutes les références dans notre texte se rapporteront à cette édition.

c'est une ville d'aspect ordinaire et tranquille: "Ce qu'il fallait souligner, c'est l'aspect banal de la vie" (p. 15). En effet, la chose la plus originale de cette ville, c'est la difficulté d'y mourir. Un malade, sans la santé nécessaire pour s'occuper de lui-même se trouve seul dans la vie indifférente de cette ville. Tout le monde s'occupe uniquement de ses propres affaires et plaisirs et ne s'intéresse pas à soutenir les faibles qui, en vérité, s'y trouvent dépayés.

La curieuse apparition de quantité de rats morts est le premier signe déconcertant du commencement de la peste dans cette ville tranquille. La découverte continuelle de ces petites bêtes pendant deux jours amène le service de dératisation à intervenir. Mais le nombre de rongeurs va en croissant et, dix jours plus tard, le 28 avril, on annonce une collecte de huit mille rats environ. Ce même jour les journaux du soir annoncent que l'invasion des rats est stoppée mais le docteur Rieux trouve un concierge qui périt d'une maladie bizarre, tout en délirant et se plaignant des rats. Les rats meurent dans les rues et puis les hommes dans leur chambre--en peu de jours, les cas mortels se multiplient. Il s'agit d'une véritable épidémie. Pour les citoyens c'est vraiment incroyable; ils ne croyaient pas aux fléaux; c'est pour eux un mauvais rêve qui va passer. Le narrateur observe que "nos concitoyens n'étaient pas plus coupables que d'autres, ils oubliaient d'être modestes, voilà tout, et ils pensaient que tout était encore possible pour eux, ce qui supposait que les fléaux étaient impossibles" (p. 50). A première vue, rien n'est changé;

on continue de faire des affaires, le timbre des tramways continue de résonner et, en général, on est surpris mais on ne pense pas clairement au menace de ce fléau; les Oranais jugent que la peste est pratiquement sans avenir chez eux. C'est encore une espèce de sommeil et le contentement de soi-même qui règnent dans cette ville.

Le docteur Rieux, inquieté par les statistiques des décès, obtient la convocation à la préfecture d'une commission sanitaire. Les médecins hésitent à reconnaître officiellement la peste parce que la certitude n'en est pas absolue, c'est peu réconfortant, et d'ailleurs, reconnaître la peste les obligerait à prendre des mesures sûres et peu populaires. Cependant, le docteur Rieux reconnaît qu'ils posent mal le problème: "il importe peu que vous l'appeliez peste ou fièvre de croissance. Il importe seulement que vous l'empêchiez de tuer la moitié de la ville" (p. 62). En conséquence quelques mesures préventives sont annoncées par des affiches. C'est pendant cette période que le docteur Rieux reconnaît, en entrant dans des cafés pleins de monde à cause de son besoin personnel de chaleur humaine, qu'il a peur de ce qui se passe. Parmi les citoyens les plus lucides ce sentiment de la peur naissante lié à celui de l'inquiétude caractérise la première période de la peste. Pendant ce temps le printemps arrive et l'épidémie semble reculer. Puis, tout d'un coup elle rebondit et s'élargit; et avec la fermeture de la ville l'état de peste est enfin publiquement déclaré.

C'est à partir de ce moment qu'une période de vérité se met à faire jour. Personne n'était préparé pour la soudaine séparation du monde extérieur, pour l'empêchement de rejoindre des parents ou

des amis éloignés ou de se communiquer avec ceux qui quelques jours auparavant avaient cru à une séparation temporaire, enfoncés dans "la stupide confiance humaine, à peine distraits par ce départ de leurs préoccupations habituelles" (p. 82). La séparation inattendue qui arrive dans tant de vies humaines dans n'importe quelle ville exige ici que tout le monde soit conscient de son menace de finalité. Une fois les portes fermées, le sentiment de la séparation et de la peur est devenu la souffrance de tout un peuple. En fait, cette souffrance est double--la souffrance des habitants enfermés dans la ville et en plus celle qu'ils imaginent aux absents. Après peu de jours on se rend compte que tous se trouvent dans une situation sans compromis où les mots "transiger," "faveur," "exception," n'ont plus de sens (p. 82). Il vient donc le moment où, dans leur condition de prisonniers, ils s'aperçoivent que les "barreaux" de leur prison ne sont plus quelque chose d'abstrait. C'est la réalité de la maladie qui devient claire. Voici des gens "impatients de leur présent, ennemis de leur passé et privés d'avenir" (p. 87). Pour le présent, "ils flottaient plutôt qu'ils ne vivaient, abandonnés à des jours sans direction et à des souvenirs stériles, ombres errantes qui n'auraient pu prendre force qu'en acceptant de s'enraciner dans la terre de leur douleur" (p. 87). Quant au passé, ils n'ont que le goût du regret, ce qui ne sert à rien. Pour "ruser avec leur douleur" ils se gardent de penser au terme de leur délivrance et, de cette façon, se privent des moments où ils peuvent oublier la peste. Pour la plupart, l'exil, c'est d'être enfermés dans leur propre ville, mais dans le cas du journaliste Rambert,

c'est d'être enfermé dans une ville qui n'est pas la sienne et de ne pas pouvoir rejoindre son amante et leur ville à eux. Tandis que l'exil des autres est, dans la plupart des cas, psychologique plutôt que physique, dans le cas de Rambert l'exil est psychologique mais terriblement physique aussi.

Dans cette douleur morale et physique qui leur vient de l'extérieur, chacun doit accepter de vivre au jour le jour. Le narrateur parle expressément des amants séparés qui plus tôt n'étaient pas seuls en face du monde, l'être qui vivait avec eux "se plaçait devant leur univers" (p. 90). C'est maintenant qu'ils reçoivent, peut-être pour la première fois, l'impression du temps qu'il fait: "Ils avaient la mine réjouie sur la simple visite d'une lumière dorée, tandis que les jours de pluie mettaient un voile épais sur leurs visages et leurs pensées" (p. 90). Toutefois, pendant cette première période de la peste, ces exilés sont des privilégiés: dans la détresse générale l'égoïsme de leur amour, de leur pensée tournée vers l'être qu'ils attendaient, leur porte une distraction salutaire, "leur désespoir les sauvait de la panique, leur malheur avait du bon" (p. 91).

Pendant cette deuxième période du règne de la peste où les citoyens ont des sentiments communs tels que la séparation ou la peur, ils ont encore du mal à comprendre et à accepter ce qui leur arrive--ils continuent à mettre au premier plan de leur existence les préoccupations personnelles. Ils sont "dérangés," "agacés" ou "irrités" mais "ce ne sont pas là des sentiments qu'on puisse opposer à la peste" (p. 93). A vrai dire, ce n'est qu'à la longue,

grâce aux chiffres nus et éloquents de l'augmentation des décès, que l'opinion publique prend conscience de la vérité. On a encore l'impression que cette maladie est quelque chose de temporaire, d'inconvénient, qui ressemble à un accident. L'animation des piétons dans les rues et des clients dans les cafés continue pour le moment; "les apparences étaient sauvées" (p. 94). Mais vers la fin du mois, avec l'électricité fréquemment coupée, le ravitaillement limité, et l'essence rationnée, la ville d'Oran prend l'aspect singulier "d'une cité en fête dont on eût arrêté la circulation et fermé les magasins pour permettre le déroulement d'une manifestation publique, et dont les habitants eussent envahi les rues pour participer aux réjouissances" (p. 94). Les cafés et les cinémas profitent de ce congé général où les citoyens ressentent un besoin de chaleur humaine.

Pour atteindre au moins à un semblant de cohérence, nous examinerons les réactions des différents personnages dans l'ordre qui nous paraît être le plus évident. Le prétendu "auteur" de cette chronique de la peste est le docteur Rieux. Camus attribue à ce personnage réservé, lucide, et actif un sentiment humain qui lui permet d'exercer pleinement son "métier d'homme" et de médecin. Il ne recule pas devant cette maladie mortelle bien qu'il aime profondément sa propre femme qu'il sait mourante dans un sanatorium, sans le confort qu'il pourrait lui donner en tournant son dos à la peste et en allant lui-même la soigner. Il y a d'autres qui, par une participation sans réticence au combat contre la peste, partagent la fraternité de Rieux. C'est par l'honnêteté de leur

courage et de leur résistance devant l'injustice, la destruction et l'humiliation de la peste qu'ils sont des héros.

D'après le narrateur, sans toute clairvoyance possible il n'y a pas de vraie bonté ni de vrai amour. Le problème n'est pas dans la question de la bonté ou de la méchanceté des hommes, mais plutôt dans le fait qu'ils ignorent que même la bonne volonté, si elle n'est pas éclairée, peut produire de la méchanceté. Le vice le plus désespérant donc est celui de l'ignorance qui, "croit tout savoir et qui s'autorise alors à tuer" (p. 148). Si le mal vient de l'ignorance, il ne vient donc ni de la structure sociale ni de la volonté de Dieu comme dirait le Père Paneloux. Le métier choisi par Tarrou pendant la peste est un exemple du bon coeur des hommes qui, d'après le narrateur, pour l'honneur de l'homme sont plus nombreux qu'on ne pense. Tarrou présente à Rieux un plan d'organisation pour des formations sanitaires volontaires dans lequel il participera lui-même. Il explique au docteur Rieux que c'est sa morale de "compréhension" qui le pousse à s'occuper de cela. C'est ce personnage qui montre tant de sensibilité envers la mère de Rieux en affirmant à son propos qu' "un regard où se lisait tant de bonté serait toujours plus fort que la peste" (p. 133). L'effort pour comprendre la vie fait par cet homme sensible qui, en évitant de nourrir involontairement le mal, a tenté de limiter les conséquences des absurdités de la vie, se révèle dans ses actions et dans les carnets où il note sans malice les petites manies de certains citoyens d'Oran. Pendant la peste, par exemple, il observe qu'un vieux qui avant la

peste aimait cracher de son balcon sur les chats ne peut plus s'amuser à son sport favori parce que les chats ont disparu. Dans ses carnets Tarrou conclut avec sympathie et pénétration qu' "en temps de peste, défense de cracher sur les chats" (p. 130). Un autre personnage qui lutte contre la peste est Grand. Il accepte sans hésitation de travailler dans les formations sanitaires. Grand est de ces hommes, assez "moyens" à vrai dire, qui n'ont pas honte d'exprimer leurs bons sentiments. C'est lui qui, en se mariant jeune, a travaillé tant qu'il a fini par oublier d'aimer sa femme, qui enfin l'a quitté. Il regrette toujours cette séparation et son impossibilité de trouver les mots qui l'auraient évitée. Son obsession de vouloir écrire un roman de premier ordre, alors qu'il n'est même pas capable de décider si sa première phrase rend toutes les nuances qu'il veut y mettre, témoigne des difficultés qu'il a à s'exprimer. Cette obsession témoigne aussi d'un idéal stérile dont il n'aperçoit le ridicule qu'au seuil de sa mort. Selon Rieux, Tarrou, et Grand, la question brûlante est d'empêcher la mort d'autant d'hommes que possible et de leur épargner la séparation définitive. La seule manière d'accomplir cela est de combattre la peste. Les voix extérieures de la presse et de la radio ne peuvent exprimer la compassion que maladroitement, dans le langage conventionnel--ce qui montre leur impuissance à partager vraiment la détresse des Oranais; ce n'est que l'action des combattants qui puisse offrir une vraie résistance à la force de cette maladie.

La réaction des voyageurs surpris par la peste et retenus

dans la ville est représentée par le journaliste Rambert. Au commencement de la peste, sa seule préoccupation est de quitter cette ville où il considère qu'il n'a point de racines, donc, point de responsabilités. Il justifie ce projet d'évasion par sa croyance qu'il est étranger à la ville d'Oran et d'ailleurs par sa passion pour une femme à Paris. Il avait laissé sa maîtresse à Paris et pour lui rien ne vaut qu'on se détourne de l'amour, du bonheur personnel. Sans connaître que Rieux aussi se trouve séparé de sa femme, il le reproche: "Peut-être ne vous rendez-vous compte de ce que signifie une séparation comme celle-ci pour deux personnes qui s'entendent bien" (p. 101). Cette position de Rambert semble justifiable par le droit qu'a tout individu à une mesure de bonheur personnel et Rieux lui-même croit que le journaliste a raison dans son impatience de bonheur. Mais Rieux reconnaît aussi que son rôle, à lui, est de "faire ce qu'il fallait" (p. 183). Les tentatives multiples de Rambert pour trouver une possibilité d'évasion aboutissent enfin à une occasion de sortir de la ville. Mais avant que cela arrive il y a en lui une tension entre la valeur de sa conception personnelle de la vie qu'il défend et les exigences du sentiment de la souffrance collective qu'il nie et que Rieux accepte. Ce journaliste semble représenter l'individu renfermé sur lui-même qui se consacre uniquement à ses malheurs personnels et à sa propre quête du bonheur. C'est cette sorte de cloisonnement humain qui ôte toute possibilité d'action commune et qui nullifie le principe de solidarité nécessaire pour combattre la peste.

Ce drame de la peste est propre à éveiller chez Rambert la question: peut-on chercher son bonheur sans se soucier de celui des autres? La profondeur de la crise de conscience de Rambert se révèle quand finalement il annonce sa nouvelle attitude à Rieux: "J'ai toujours pensé que j'étais étranger à cette ville et que je n'avais rien à faire avec vous. Mais maintenant que j'ai vu ce que j'ai vu, je sais que je suis d'ici, que je le veuille ou non. Cette histoire nous concerne tous" (p. 228). Et il ajoute: "Rien au monde ne vaut qu'on se détourne de ce qu'on aime. Et pourtant je m'en détourne, moi aussi, sans que je puisse savoir pourquoi" (p. 228). Les ravages de la mort et les souffrances des autres le détournent de sa quête du bonheur personnel. Pourtant, il n'y a rien à ses yeux qui justifie ce sacrifice du bonheur personnel. Pour lui, c'est un acte absurde. Mais il le fait quand même. Le bonheur des hommes et l'absurdité de notre existence sont ici étroitement liés. La solidarité qu'on voit dans ces réactions est le résultat d'une volonté qui se greffe sur la conscience que l'on a des obligations réelles envers les autres. Camus fonde la solidarité ni sur l'intérêt ni sur l'économie, mais sur la sympathie qui naît entre les hommes plongés dans une commune misère.

C'est Rambert qui accuse le docteur d'être dans "l'abstraction." Ce mot qui paraît si souvent en ce qui concerne des aspects de la maladie a besoin d'être clarifié. Pour le médecin les visites aux malades deviennent insupportables. C'est alors que commence pour lui la nécessité de l'abstraction. Pendant cette deuxième phase de l'épidémie Rieux a pitié des malades tout en pensant, "Mais cela ne

faisait avancer personne" (p. 104). Il diagnostique la fièvre épidémique et "alors commençaient les luttes, les larmes, la persuasion, l'abstraction, en somme" (p. 104). L'abstraction, c'est l'action nécessaire de s'abstraire des considérations personnelles. Ce mot décrit aussi les mères qui tous les soirs hurlent "avec un air abstrait" (p. 105). Leur douleur donc est aussi effrayant et anonyme que la peste elle-même. Pendant ces scènes où la pitié et la douleur sont si vaines, on conclut que "la peste, comme l'abstraction, était monotone" (p. 105). Ce qui change, c'est Rieux qui devient conscient "de la difficile indifférence qui commençait à l'emplir" (p. 105). Son seul soulagement est de laisser le cœur se fermer lentement sur lui-même. Pour Rambert l'abstraction est tout ce qui s'oppose à son bonheur, mais il n'est pas encore sensible au fait reconnu par Rieux que quand l'abstraction se montre plus forte que le bonheur il faut alors en tenir compte. D'ailleurs, "pour lutter contre l'abstraction, il faut un peu lui ressembler" (p. 106), nous dit Rieux. D'après l'auteur c'est cette espèce de lutte morne entre le bonheur de chaque homme et l'abstraction de la peste "qui constitua toute la vie de notre cité pendant cette longue période" (p. 106).

Les "abstractions" de la peste sont vues par le Père Paneloux comme "la vérité." Ce défenseur d'un christianisme exigeant a, vers la fin du premier mois de peste, assombri ses auditeurs par un prêche véhément où il s'exprime ainsi: "Depuis le début de toute l'histoire, le fléau de Dieu met à ses pieds

les orgueilleux et les aveugles. Méditez cela et tombez à genoux" (p. 110). En montrant l'origine divine de la peste et son caractère punitif il rend sensible à certains Oranais qu'ils sont condamnés, pour quelque crime inconnu, à un emprisonnement inimaginable.

Cette idée de punition collective prêchée par Paneloux irrite le docteur Rieux. Celui-ci se rend compte, comme le dit le Père Paneloux, que la peste ouvre les yeux et qu'elle force à penser; cependant, il ajoute que, "quand on voit la misère et la douleur qu'elle apporte, il faut être fou, aveugle, ou lâche pour se résigner à la peste" (p. 142). A son avis, Paneloux est un homme d'études qui n'a pas vu assez mourir et "c'est pourquoi il parle au nom d'une vérité" (p. 143). Rieux, dont la morale se base sur la compréhension que l'ordre du monde est réglé par la mort, observe: "Peut-être vaut-il mieux pour Dieu qu'on ne croie pas en lui et qu'on lutte de toutes ses forces contre la mort, sans lever les yeux vers le ciel où il se tait" (p. 145). De plus, parce que personne ne croit à un Dieu tout-puissant et lui laisse tous les soins du monde, lui, Rieux, croit être sur le chemin de la vérité en luttant contre le mal qui existe dans la création. Rieux et les autres combattants de la peste ne sont donc pas de ceux qui "tombent à genoux" en succombant aux attraites d'une religion qui donne la délivrance des affaires temporelles.

Peu de jours après la prêche, on remarque dans la ville une sorte de peur assez générale qui semble indiquer que les citoyens commencent vraiment à prendre conscience de leur situation. Pendant ce temps il semble à Rieux "que la nuit était pleine de

gémissements. Quelque part dans le ciel noir, au-dessus des lampadaires, un sifflement sourd lui rappela l'invisible fléau qui brossait inlassablement l'air chaud" (p. 116). La nature semble donc correspondre et répondre à l'état humain. Pendant cette période du fléau, on évolue vers l'atmosphère de panique naissante qui accompagne les chaleurs à la fin du mois de juin. Les plaintes qui sortaient de beaucoup de maisons "comme si elles avaient été le langage naturel des hommes" (p. 128), sont devenues si communes que les coeurs des citoyens se sont peu à peu endurcis. Jadis à peu près indifférents aux saisons, les coeurs épouvantés des citoyens sont sensibles maintenant au passage des saisons; ils comprennent que les chaleurs de l'été aideront l'épidémie.

Le comportement extérieur de Cottard, citoyen récent d'Oran, montre encore une réaction au fléau. Son déséquilibre intérieur est déjà évident avant que la peste arrive. Sa tentative de suicide et crainte de la police nous apprennent la cause de ce déséquilibre. Un crime antérieur et la condamnation à laquelle il essaie d'échapper l'ont excommunié de la société. La peste lui apporte une sorte de sursis car elle empêche que la police entre dans la ville à sa recherche. Cottard peut donc déclarer: "Enfin, la seule chose évidente est que je me sens bien mieux ici depuis que nous avons la peste avec nous" (p. 158). Cottard représente ceux qui se trouvent bien dans la peste. Il en profite même. Sa contrebande de produits rationnés est en train de lui rapporter une petite fortune. Il préfère être prisonnier de la peste avec tous que prisonnier tout seul et,

en effet, il est un complice assez satisfait du mal présent parce qu'il a déjà souffert d'une espèce de peste morale. La terreur lui paraît alors moins lourde à porter que s'il y était tout seul. Cottard croit qu'on est malheureux de ne pas "se laisser aller," c'est-à-dire, de ne pas pouvoir être sans méfiance envers d'autres hommes. Selon Tarrou, c'est pour cela que Cottard "mérite plus que d'autres qu'on essaie de le comprendre" (p. 217). C'est-à-dire que Cottard comprend le dilemme des habitants d'Oran qui, "dans le même temps où ils ressentent profondément le besoin de chaleur qui les rapproche, ne peuvent s'y abandonner cependant à cause de la méfiance qui les éloigne les uns des autres" (p. 216).

Pendant le mois d'août les prisonniers de la ville empestée qui gémit "comme une île malheureuse" doivent obéir aux lois appliquées dans l'état de siège qu'on a proclamé--troisième période de la peste. On déclare cet état de siège à cause des actes de violence tels que les maisons incendiées et les quartiers de la ville attaqués pendant la nuit. La contagion et le désarroi vont en croissant. A cause du grand nombre d'enterrements qui dépasse déjà même les possibilités que peuvent offrir le cimetière municipal, on ne peut pas pendant ces jours ne pas voir la mort. D'après le narrateur, il faut dire que pendant cette période de graves conséquences il n'y rien de spectaculaire; les grands malheurs sont monotones et "tout le monde éprouvait des sentiments monotones" (p. 199). Une sorte de consentement provisoire aux souffrances collectives se manifeste.

Pendant cette phase de la peste même la séparation perd de son pathétique. L'habitude du désespoir rend enfin tout le monde

"modeste" et même les séparés, leur espoir dans l'avenir venant de s'éteindre, s'installent dans le présent. Dans cette torpeur, tous s'enferment dans la peste et Oran ressemble "à une salle d'attente" (p. 200). Alors que dans les premiers temps de la peste les petites choses de la vie personnelle comptaient beaucoup, les citoyens n'ont maintenant que des idées placides et générales--"ils n'avaient l'air de rien. Ou, si on préfère, ils avaient l'air de tout le monde, un air tout à fait général" (p. 202). On dirait que ces gens ont perdu leur sens critique, leur jugements de valeur et de choix; "on acceptait tout en bloc" (p. 202) et on se nourrit "du même pain d'exil" (p. 203). Dans cet état de résignation sans illusions, l'obstination aveugle, écrit Camus, remplace l'amour. C'est peut-être ici que la commune condition est accentuée par les circonstances du fléau. Néanmoins, il faut admettre que ces circonstances semblent identifier plus qu'ils ne solidarisent les Oranais. A ce sommet des chaleurs et de la maladie, la peste est devenue dans son "interminable piétinement" une histoire collective de la médiocrité.

Pendant les mois de septembre et d'octobre, les combattants s'aperçoivent en eux-même les progrès de cette morne indifférence. C'est-à-dire que dans leur état de fatigue, épuisés par le travail, ils s'appliquent seulement "à ne pas défaillir dans leur devoir quotidien" (p. 208). Rieux, par exemple, sait que son rôle est de diagnostiquer, d'enregistrer les nouveaux cas et de prononcer les condamnations à mort; ses seules défenses sont son durcissement et l'amoindrissement de sa sensibilité. Dans son métier de médecin qui l'empêche de dormir plus de quatre heures par jour il ne peut

pas être sentimental. Parfois il se demande s'il a encore le loisir d'exercer son "métier" d'homme. Dans cet épuisement "on voit les choses comme elles sont, c'est-à-dire qu'on les voit selon la justice, la hideuse et dérisoire justice" (p. 211). De plus, ces combattants contre la peste se négligent; la lutte elle-même contre la maladie les rend plus vulnérables à la maladie.

La mort atroce d'un enfant dans les derniers jours d'octobre inspire au père Paneloux son deuxième prêche pendant la peste. Rieux essaie sur ce petit malade, vaincu d'avance, un sérum différent mais qui se révèle inefficace. Jusqu'à ce moment on n'a jamais suivi minute après minute les souffrances d'un innocent. Auparavant les combattants furent scandalisés "abstraitemment" par l'agonie des enfants, mais maintenant ils regardent en face la souffrance et la destruction d'un être humain innocent. Rieux, Grand, Tarrou, et Paneloux sont présents quand de la bouche de l'enfant il sortit un seul cri continu, une protestation, "et si peu humaine qu'elle semblait venir de tous les hommes à la fois" (p. 236). Rieux trouve impossible d'aimer "cette création où des enfants sont torturés" (p. 238). Selon Paneloux, il s'agit de la grâce et, dit-il, "peut-être devons-nous aimer ce que nous ne pouvons pas comprendre" (p. 238). Dans son prêche il élucide que pour un chrétien c'est tout ou rien. Le père dit qu'il faut vouloir la souffrance parce que Dieu le veut. Pour lui il s'agit d'une humiliation consentante:

Il fallait seulement commencer de marcher en avant, dans la ténèbre, un peu à l'aveuglette, et essayer de faire du bien. Mais pour le reste, il fallait demeurer, et accepter de s'en remettre à Dieu, même pour la mort des enfants, et sans chercher de recours personnel. (p. 247)

Dans un article intitulé "Relationship of Judge and Priest in La Peste" Emily Zants écrit: "Paneloux judges the problem from an absolute viewpoint which justifies death; Rieux looks at it from the relative position of life opposing death."⁴ Finalement, Paneloux lui-même devient malade et meurt seul à l'hôpital tout en refusant des relations humaines. A l'offre de l'amitié de Rieux il répond, "Merci . . . mais les religieux n'ont pas d'amis. Ils ont tout placé en Dieu" (p. 253).

Pendant la quatrième période de l'épidémie il s'agit d'une peste confortablement installée qui apporte à ses meurtres quotidiens "la précision et la régularité d'un bon fonctionnaire" (p. 256). Bien que la peste apporte aux citoyens une sorte d'égalité qui est celle de la mort, elle rend plus aigu chez eux le sentiment de l'injustice. Le pain, par exemple, coûte très cher et les familles pauvres souffrent de la faim tandis que les familles riches ne manquent de presque rien. D'ailleurs, l'existence de plusieurs camps d'isolation pèse lourdement sur le moral des citoyens et ajoute au malaise général. Même la population de ces camps surpeuplés qu'on a isolés complètement de la vie normale a l'air de ne penser à rien, "ils étaient en vacances" (p. 261).

C'est à la fin de novembre que l'amitié entre Tarrou et Rieux s'exprime avec les confiances rapportées par Tarrou dans ses carnets. Il explique à Rieux que quand il était jeune il vivait avec l'idée de son innocence, "c'est-à-dire avec pas d'idée

⁴ Emily Zants, "Relationship of Judge and Priest in La Peste," French Review, XXXVII (1964), 422.

du tout" (p. 267). Son père, avocat général, un jour l'a invité à écouter sa plaidoirie dans laquelle il a demandé la peine de mort. Puis, à dix-huit ans, le jeune homme a observé une exécution et en était horrifié. A cause de cette expérience il a décidé de "refuser tout ce qui, de près ou de loin, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie qu'on fasse mourir" (p. 273). D'après lui, chacun porte la peste en soi et ne peut pas faire un geste en ce monde sans risquer de faire mourir. Il ne veut point consentir à l'assassinat, à devenir lui-même le fléau, et par conséquent, il essaie de n'être personnellement qu'un meurtrier innocent. Il espère qu'au milieu des victimes il pourra trouver la paix et être "un saint sans Dieu." Pour leur amitié et parce que "c'est trop bête de ne vivre que dans la peste" et de cesser complètement d'aimer à force de combattre ces deux hommes prennent ensemble un bain de mer.

Noël de cette année-ci est contrôlé par la peste qui dans sa quatrième phase ne cesse d'avancer. Pendant cette phase il n'y a qu'un très vieux et morne espoir, l'obstination à vivre, qui empêche les hommes de se laisser aller à la mort. C'est Grand qui est maintenant attaqué par la peste et dans sa détresse se livre à toute la tristesse d'un amour perdu qu'il a regretté pendant toute sa vie. Rieux comprend "au creux de sa gorge" les larmes de Grand et il pense comme lui "que ce monde sans amour était comme un monde mort et qu'il vient toujours une heure où on se lasse des prisons, du travail et du courage pour réclamer le visage d'un être et le coeur émerveillé de la tendresse" (p. 282). Les symptômes de cette

maladie annoncent la mort de Grand, mais, par une sorte de résurrection dont le docteur ne comprend rien, Grand survit. A peu près à la même époque plusieurs autres victimes sont sauvées "contre toutes les règles" (p. 286). La publication des statistiques générales révèle un recul de la maladie. Et les rats, disparus depuis avril, font leur réapparition dans la ville.

En effet, pendant le mois de janvier, la peste s'affaiblit, bien que de temps en temps, dans une sorte "d'aveugle sursaut," elle rebondisse. On peut dire qu'elle est arrivée à sa cinquième phase. La stratégie qu'on lui oppose n'a pas changé: on a l'impression que la maladie s'est épuisée d'elle-même ou qu'elle se retire après avoir atteint tous ses objectifs. Dans la ville une lueur d'espoir est évidente sur les visages qui, maintenant, sourient parfois; jusqu'ici personne ne souriait dans les rues. C'est peu mais, selon l'auteur, on peut dire qu'"à partir du moment où le plus infime espoir devint possible pour la population, le règne effectif de la peste fut terminé" (p. 292). Pendant ce mois froid il y a des réactions différentes lors de l'annonce que les statistiques sont plus favorables. Comme au commencement de la peste, il y a ceux qui n'y croient pas. Chez les uns, en retard sur les événements, l'espoir n'a plus de prise, "la peste avait enraciné un scepticisme profond dont ils ne pouvaient pas se débarrasser" (p. 293). Chez les autres, il y a tant d'impatience qu'ils ne sont plus maîtres d'eux-même et se précipitent comme des fous pour devancer la peste: "Une sorte de panique les prenait à la pensée qu'ils pouvaient, si près du but, mourir peut-être, qu'ils

ne reverraient pas l'être qu'ils chérissaient et que ces longues souffrances ne leur seraient pas payées" (p. 298).

Dans l'agitation de cette période des signes d'optimisme sont à trouver aussi dans la baisse sensible des prix, une action non pas explicable par l'économie, mais un phénomène purement moral, "comme si le recul de la peste répercutait partout" (p. 193). En plus, des groupes, comme les religieux et les militaires que la peste avait contraints à la séparation, commencent à se reconstituer. Le 25 janvier la commission médicale annonce que l'épidémie peut être considérée comme enrayée mais que les portes de la ville resteront fermées pendant deux semaines encore. Néanmoins, pour le moment, la joie emplit les rues, "la vie entière s'ébranlait, quittait ces lieux clos, sombres, et immobiles, où elle avait jeté ses racines de pierre, et se mettait enfin en marche avec son changement de survivants" (p. 295).

Cottard réagit de mauvaise humeur devant les statistiques en baisse. Il se décourage et ne semble pas retrouver la vie mesurée et obscure qu'il menait avant l'épidémie. Dans une conversation avec Tarrou, il lui demande s'il pense que la cessation de la peste mènera au retour de la vie normale en ce qui concerne les services et l'organisation. Tarrou répond que la peste laissera des traces au moins dans les coeurs mais qu'il ne sait rien au sujet des services. Selon lui, il faut supposer une réorganisation des anciens services. Cette idée de "repartir à zéro" plaît beaucoup à Cottard. Malheureusement, à presque ce moment même, les autorités le cherche à cause de son passé criminel. Il ne semble pas possible

qu'il puisse "repartir à zéro" plus que ceux qui ont eu le coeur touché.

Dans la ville la défaite de la peste n'est pas définitive. Une dernière victime est Tarrou et une fois de plus le docteur suit les phases du combat aux yeux d'un ami. Une fois de plus il n'y peut rien, "il devait rester sur le rivage, les mains vides et le coeur tordu, sans armes" (p. 311). Il est possible que dans sa mort Tarrou ait trouvé la paix et l'innocence qu'il voulait tant, car, nous dit-on, "pendant sa vie il a vécu seulement avec ce qu'on sait et ce dont on se souvient, et privé de ce qu'on espère" (p. 373). Rieux est conscient de ce qu'il y a de dur dans une telle vie sans illusions. Selon lui, il n'y a pas de paix possible sans espérance et Tarrou refusait aux hommes le droit de condamner quiconque, tout en sachant que personne ne peut s'empêcher de condamner. Il a vécu dans un déchirement sans connaître l'espérance. Avec la mort de son ami qui ne lui laisse que la connaissance d'une chaleur de vie et une image de mort, Rieux comprend ce qu'il a gagné au contact de la peste: "Il avait seulement gagné d'avoir connu la peste et de s'en souvenir, de connaître la tendresse et de devoir un jour s'en souvenir. Tout ce que l'homme pouvait gagner au jeu de la peste et de la vie, c'était la connaissance et la mémoire" (p. 313). Pour cette raison la souffrance de Rieux en apprenant la mort de sa femme est sans surprise, "depuis des mois et depuis deux jours, c'était la même douleur qui continuait" (p. 314).

En février, quand les portes de la ville s'ouvrent enfin,

les amoureux dont l'amour a été réduit à l'abstraction par les mois de peste attendent en tremblant leur réunion avec celui ou celle qui la peste avait si longtemps tenu à l'écart. Rambert est de ce groupe et comprend, bien qu'il veuille le nier, qu'une sourde angoisse continue en lui à cause des expériences. Néanmoins pour le moment, "il voulait faire comme tous ceux qui avaient l'air de croire, autour de lui, que la peste peut venir et repartir sans que le coeur des hommes en soit changé" (p. 317). Puisqu'il retrouve son amante, il est heureux. Il est de ceux qui "savaient maintenant que s'il est une chose qu'on puisse désirer toujours et obtenir quelquefois, c'est la tendresse humaine" (p. 322). Avant l'arrivée de la peste à Oran, l'amour était une routine. C'est donc le réveil de la conscience humaine, occasionnée par la peste, qui redonne à l'amour sa vraie valeur.

Il y a d'autres hommes, arrivés à la fin de la peste, qui n'ont pas tant de chance. Ils ont, comme Rieux, compté sur le temps et sont maintenant séparés à jamais de ceux qu'ils aimaient. Mais Rieux a la générosité de trouver juste que "de temps en temps au moins, la joie vînt récompenser ceux qui se suffisaient de l'homme et de son pauvre et terrible amour" (p. 323). Ce sont les couples réunis qui affirment avec tout le "triomphe" et "l'injustice" de leur bonheur que la peste est finie:

Ils niaient tranquillement, contre toute évidence, que nous ayons jamais connu ce monde insensé où le meurtre d'un homme était aussi quotidien que celui des mouches, cette sauvagerie bien définie, ce délire calculé, cet emprisonnement qui apportait avec lui une affreuse liberté à l'égard de tout ce qui n'était pas le présent, cette odeur de mort qui stupéfiait tous ceux qu'elle ne tuait pas, ils niaient enfin que nous ayons été ce peuple abasourdi dont tous les

jours une partie, entassée dans la gueule d'un four, s'évaporait en fumées grasses, pendant que l'autre, chargée des chaînes de l'impuissance et de la peur, attendait son tour. (p. 320)

Marchant dans la foule des citoyens en fête, Rieux comprend le cri qui en sort: ce cri est, en partie au moins, son propre cri: "Tous avaient souffert ensemble, autant dans leur chair que dans leur âme d'une vacance difficile, d'un exil sans remède et d'une soif jamais contentée" (p. 321). Rieux peut à ce moment identifier le rôle que ses concitoyens ont joué pendant l'état de siège: c'est "celui d'émigrants dont le visage d'abord, les habits maintenant, disaient l'absence et la patrie lointaine" (p. 321). Cette réunion dans la foule témoigne de leur désir de retrouver "leur vraie patrie." C'est au bonheur qu'ils veulent revenir: "Pour eux tous, la vraie patrie se trouvait au-delà des murs de cette ville étouffée. Elle était dans ces broussailles odorantes sur les collines, dans la mer, les pays libres et le poids de l'amour" (p. 322). C'est à ce moment, alors, que les habitants se coudoient et fraternisent dans une espèce de solidarité: "L'égalité que la présence de la mort n'avait pas réalisée en fait, la joie de la délivrance l'établissait, au moins pour quelques heures" (p. 319). Tous étaient donc enracinés dans la réalité tragique de la cité pestiférée, mais ce n'est qu'à ce moment dans leur histoire que la grande conscience commune semble se manifester clairement.

Dans un monde où la douleur est si souvent solitaire, à Oran toutes les souffrances et douleurs étaient communes. Avant la peste les malades se trouvaient seuls et dépayés dans cette ville.

La peste a réduit tous à un état commun. Ceux qui, comme Rieux, Tarrou, Grand et enfin Rambert, "selon la loi d'un coeur honnête," ont voulu rejoindre les hommes dans les seules certitudes qu'ils aient en commun, "et qui sont l'amour, la souffrance et l'exil" (p. 324) montrent, selon Camus, "qu'il y a dans les hommes plus de choses à admirer que de choses à mépriser" (p. 331). Mais il reste des hommes comme Cottard qui ont "un coeur ignorant, c'est-à-dire solitaire" et qui approuve la peste (p. 325). Lors de l'ouverture des portes de la ville, Cottard devient fou en entendant la joie éclater dans les rues et il tire sur la foule. Il est enfin arrêté et battu par des agents de police. On a l'impression que cet homme n'a rien appris pendant cette peste dont il regrettait la fin.

Et que sera l'avenir des Oranais? A la fin du livre, Rieux est conscient de ce que la foule en joie ignore: "le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais" (p. 332). C'est Pierre-Henri Simon qui explique si bien ces mots quand il écrit qu'un des hauts appels de la pensée camusienne est "la clairvoyance pessimiste de l'intelligence, la conviction que le mal ne sera jamais vaincu, qu'il faudra toujours recommencer."⁵ Bien qu'il sache que le sacrifice de sa vie pour le bien des autres hommes sera peut-être sans avenir, que l'absurdité de cette maladie humaine le dépassera toujours, le héros camusien lutte quand même dans une revolte consciente et active contre les pestes. En

⁵ Pierre-Henri Simon, Présence de Camus (Bruxelles, 1962), p. 35.

luttant ensemble contre un fléau, les hommes peuvent rehausser leur conscience de leur commune condition mais, en vérité, ils ne changent en rien cette condition. L'auteur semble nous dire que tout se gâtera de nouveau quand le fléau s'éloignera et quand les hommes reviendront à leur "espèce de sommeil."

Camus élimine dans son roman toute idée de salut ou de finalité.

Les Eléments de "la peste"

Bien que Camus emploie l'adjectif "enraciné" plusieurs fois dans La Peste, on ne peut pas encore parler d'un "thème du déracinement." Pourtant, les termes d'"aliénation" et d'"étrangeté" qui sont souvent utilisés pour décrire le thème philosophique des oeuvres de Camus n'identifient pas précisément et complètement les origines, les causes, les actions, les phases et les conséquences de la peste. Ce sont les aspects et les éléments constitutifs de "la peste" qu'il nous faut examiner de plus proche pour apprendre, par comparaison, dans quelle mesure ces aspects et ces éléments ressemblent à ceux présents dans le thème du déracinement tel que Barrès l'a façonné. Alors seulement pourrons-nous dire s'il s'agit encore de "déracinement" dans l'oeuvre de Camus et préciser en quoi "la peste" diffère du déracinement de la fin du dix-neuvième siècle et du déracinement selon Simone Weil. Les éléments qui font partie du phénomène de "la peste" se présentent ainsi:

1. un état de sommeil, d'indifférence, de "stupide confiance humaine"; la vie dans la grande ville comme dans une prison faite par des habitudes acquises; on n'est pas conscient de la vie dans cette ville "neutre";
2. des signes déconcertants de maladie et de mort qui prennent une forme physique, mais qui restent abstraits et anonymes; un microbe qui vient d'en dehors;
3. le manque de réalisme individuel, public et officiel; la préférence de rester dans un état de bonheur illusoire: "on ne croit pas au fléau"; l'idéalisme confortable: "ils croyaient que tout était encore possible pour eux";
4. la maladie va en croissant; l'état de peste publiquement déclaré; la vie dans une prison physique; une période temporaire de réalisme où les habitants voient les "barreaux de leur prison";

5. le sentiment commun de la séparation, de l'isolement, et de la peur; cette souffrance commune est à la fois physique et morale; l'homme en exil, séparé de la nature (la mer, la campagne), de sa famille, de ses bien-aimés, et, parfois, de son pays d'origine;
6. les "préoccupations personnelles" prédominent; absence d'action collective, "ils [les habitants] flottent plutôt qu'ils ne vivent . . . la vie sans direction";
7. la croyance des "étrangers" de la ville à leur bonheur personnel et à leur liberté personnelle; l'homme (Rambert) se croit séparé et indépendant de la vie des autres, des souffrances et de la mort qui l'entourent;
8. la conscience du présent, du passé et de l'avenir devient plus clair; mais on est forcé à vivre au jour le jour, sans passé, sans avenir; pourtant, aucune idée de la nécessité de "s'enraciner dans la terre de leur douleur";
9. l'"abstraction" tue le bonheur et rend les hommes encore plus indifférents; on se cramponne à l'amour égoïste; le culte du bonheur et de la liberté personnels; le manque de compréhension et de "clairvoyance;" absence du sens de responsabilité envers les autres; aucune action commune de solidarité;
10. le progrès monotone de la peste; désarroi de la ville et état de siège; la "commune misère" plus forte que la peur;
11. la réalité de la mort et de sa puissance; le grand nombre d'enterrements; la déshumanisation: la nécessité d'être soi-même anonyme et impersonnel pour faire face à la menace de destruction;
12. le sentiment du néant, l'angoisse profonde, le désespoir, le sentiment aigu de l'isolement, de l'injustice;
13. on accepte tout "en bloc"; la condition commune reconnue; une "résignation sans illusions"; "on se nourrit du même pain d'exil"; on s'accoutume au mal; l'indifférence générale; on ne vit que par "obstination"; on "piétine";
14. les divers effets de la puissance de la peste:
 - effets positifs:
 - des hommes font face "honnêtement" à cette force et se solidarisent pour la combattre (Rieux, Tarrou, Grand);
 - quelques-uns reconnaissent que le fléau "nous concerne tous" (Tarrou);

- le lent réveil aux réalités naturelles de l'existence; la conscience plus grande de la nature; la nature et les saisons qui semblent correspondre à l'état de l'homme;
- on devient plus "modeste"; on s'installe dans le présent; la vie sans illusions;
- le besoin de "chaleur humaine," de "tendresse," d'amour ressenti davantage;

effets négatifs:

- l'isolement, la solitude et l'indifférence augmentés;
- le désarroi tourne en violence; la peste destructrice et inhumaine mène des hommes au crime, au nihilisme, à l'anarchie et au chaos;
- certains hommes restent "ignorants," se considèrent comme des "victimes," exploitent le mal et en profitent (Cottard);
- d'autres hommes refusent de voir la réalité et, au nom de Dieu, considèrent le mal comme une vérité absolue et divine (Paneloux);
- d'autres encore, en face de la mort, ne voulant pas être personnellement impliqués, refusent de compromettre avec le mal et font un culte de leur propre innocence (Tarrou).

Les Phases de "la peste":

1. un groupe d'hommes vivant en société s'emprisonne dans un état de faiblesse; on passe ses jours sans but et sans intérêt, sans même s'en rendre compte;
2. l'apparition des rats avec le bacille qui vient de l'extérieur; un grand nombre de morts et de malades sont des signes déconcertants qu'on veut ignorer, mais les statistiques prouvent que tout va de mal en pis;
3. les portes de la ville fermées et l'état de peste déclaré, tous se trouvent séparés du monde extérieur, quelques-uns sont séparés de leur famille, de ceux qu'ils aiment, et aussi de leur patrie; on s'enracine dans le présent mais les "préoccupations personnelles" sont encore mises au premier plan; au commencement les apparences sont "sauvées";
4. les combattants de "bon coeur" luttent avec lucidité contre la peste tout en sachant qu'ils n'y peuvent presque rien; néanmoins, leur action est plus puissante que les voix impotentes (par exemple, la radio) de l'extérieur;
5. les non-combattants refusent de voir la maladie et s'y opposer: on trouve les réactions suivantes;

- l'homme religieux, représenté par le père Paneloux, traduit la peste comme la volonté divine, comme une punition divine; à la fin il veut qu'on l'accepte comme un mystère divin en essayant de faire du bien;
 - "l'étranger," représenté par Rambert, nie ses liens avec les hommes de cette ville pour se réfugier dans un bonheur égoïste; à la fin lui aussi lutte contre le fléau après avoir découvert que cette histoire "nous concerne tous";
 - l'homme au "coeur ignorant," représenté par Cottard, qui aime voir le malheur chez tous, trouve dans la souffrance et l'isolement des autres son sens de solidarité; il exploite la peste; à la fin, exilé de la société, un hors-la-loi, il veut tout détruire;
6. le contagion, la mort et le désarroi vont en croissant; l'état de siège est enfin déclaré;
 7. le besoin de chaleur humaine; le réveil de la conscience vis-à-vis les autres hommes; la reconnaissance de l'état commun et des responsabilités mutuelles; le sens de la solidarité; l'action commune et dirigée;
 8. le progrès monotone de la peste révèle la réalité de la mort, on devient "modeste"; tous sont réduit à "un bloc" sans choix;
 9. la peste s'installe "confortablement" et apporte l'égalité de la mort mais ne change rien à l'inégalité de la vie; on est réduit à "piétiner": ce n'est que l'obstination à vivre qui empêche les hommes de se laisser aller à la mort;
 10. sans raison apparente, la peste s'épuise d'elle-même et peu à peu se retire en tuant au hasard; l'optimisme se montre sur les figures de ceux qui "souriaient dans les rues"; les regroupements;
 11. les portes de la ville ouvertes de nouveau, la société devient consciente de la délivrance de tous; la société retrouve "sa vraie patrie" qui est "l'amour" et les pays libres du fléau; toute séparation finit pour le moment et les hommes se réunissent, mais même maintenant le bonheur se montre "injuste" parce que tous ne se retrouvent pas;
 12. la défaite de cette maladie n'est pas finale; "le bacille" ne meurt jamais mais attend la prochaine ville où les hommes s'endorment dans leur "stupide confiance humaine" et dans leur indifférence.

Chapitre quatre

LA COMPARAISON DES ANALYSES--LA CONCLUSION

Le drame présenté par ces trois auteurs est celui de l'homme prisonnier des abstractions, de ses illusions, de son idéalisme ou de son ignorance. Un état de "déracinement" ou de "peste" le soumet à une tyrannie sans ordre. C'est ce que Barrès veut présenter dans les Déracinés, c'est ce que Simone Weil veut montrer dans son étude sur L'Enracinement, et c'est une interprétation possible de La Peste de Camus. Pour Barrès la grande ville moderne contient tous les germes de sa propre transformation en une cité concentrationnaire de déracinés. Simone Weil nous donne une humanité brisée physiquement par l'automatisme, dégradée mentalement, décomposée moralement. Il est presque naturel que la ville moderne d'Oran, dans La Peste d'Albert Camus, se renferme sur un fléau qui la ravage.

Chacun des auteurs s'en prend à ce qui emprisonne ou réduit l'homme. Pour préciser cette idée nous employerons les numéros de nos listes des éléments constitutifs qui accompagnent chacun des chapitres précédents. Barrès, lorsqu'il échappe à la rigueur de sa propre doctrine, souvent nationaliste et traditionaliste, est un humaniste qui ne veut pas que l'homme soit subjugué par des théories abstraites et absolues. Il attaque la servitude intellectuelle et morale (3) qui fait de l'homme un esclave (9) ou une sorte de Robinson Crusoé (11) isolé et indifférent aux autres (13). C'est pourquoi Barrès attaque si

vigoureusement l'enseignement de Bouteiller qui considère les êtres en bloc comme des "instruments" à employer (1). La sujétion de l'individu au groupe, sa perte de liberté individuelle à cause du "nous" tyrannique, se révèle, dans l'oeuvre de Simone Weil, comme une espèce de tyrannie. Elle, comme Barrès, déteste l'Etatisme qui tue chez l'homme tout respect pour la vie publique tout en exigeant le sacrifice ultime en temps de péril (3, 4). A ses yeux, l'idolâtrie est une autre menace qui tend à priver l'homme de sa liberté--que ce soit l'idolâtrie de la force conçue par un individu comme Hitler (8), de la science moderne (9) ou la religion (10). L'adoration de ces idoles ferment les yeux de l'homme à sa propre vérité et, au lieu d'agrandir l'être humain, font de lui un instrument. Selon Simone Weil, c'est "bêtise" de croire que ces idolâtries peuvent rendre justice à l'homme. La même déshumanisation (5) résulte du travail sans dignité. Que la peste soit interprétée comme l'occupation militaire d'un pays, une maladie, ou n'importe quelle force oppressive, elle a pour effet de réduire l'homme à une "chose," à un objet sans individualité (11). De plus, cette force aveugle qui tue le bonheur (9) déshumanise l'homme à un tel degré qu'il ne vit que par "obstination" (13). Cette espèce d'emprisonnement que l'on trouve dans ces trois livres a en commun le pouvoir de réduire et de déshumaniser l'homme. Elle le prive non seulement de sa liberté mais aussi de ce qui le rend humain.

Chacun de nos trois auteurs aperçoit un problème très grave qui existe dans la société moderne, diagnostique ce mal et,

enfin, offre sa guérison. Dans ces trois livres, le langage et les images contribuent à renforcer le parallèle entre une maladie physique et une sorte d'infection spirituelle de l'individu et des collectivités qui est beaucoup plus un état qu'un événement. Maurice Barrès et Simone Weil nomment cette maladie individuelle et collective "déracinement." Pour Barrès le déracinement est la tentative, pour la plupart nocive et condamnable, de se délivrer mentalement et physiquement de sa "vraie nature." Son postulat, qui nous paraît contestable, c'est que l'homme sans racines, n'ayant ni vie de famille, ni attaches sociales, est incapable d'accomplir des actions saines au niveau personnel ou social. Au commencement du roman, le groupe au lycée existe dans un état de "mort animée"; à Paris la maladie du déracinement s'empire. Pour Simone Weil, cette maladie du déracinement se révèle dans l'effondrement des Français pendant la deuxième guerre mondiale. La France et les Français sont malades d'une léthargie mortelle, sous forme "d'une espèce de sommeil," dont l'auteur présente les causes historiques, sociales, économiques, et géographiques. La maladie qui concerne Camus a pour nom "la peste" ou "le fléau." C'est une maladie très infectueuse qui, en peu de temps, tyrannise aveuglément toute la population d'une ville surprise dans sa vie banale d'habitudes. On peut dire que la peste est le nom général de n'importe quelle force tyrannique--intellectuelle, physique, morale, sociale ou économique--qui menace la vie et le bonheur de l'homme.

Barrès offre comme guérison à la maladie qui le préoccupe

l'enracinement dans la race, dans la famille, dans la tradition, dans le milieu "naturel" et dans un nationalisme étroit. Sa guérison se base sur l'acceptation lucide par l'individu, de son rôle donné dans la société et dans la vie, du rôle de ses voisins et de ses devoirs envers ceux de sa propre société. La guérison weillienne est aussi une acceptation--celle des "besoins de l'âme" basée sur "l'obligation." Son plan d'enracinement comprend un mobile fondé sur le respect et l'amour "intelligent" pour l'homme, pour les groupes et pour le pays dont on fait partie. La spiritualité du travail est au coeur de son idée de l'enracinement. Camus, lui aussi, offre une guérison: celle de la lutte commune contre les fléaux quel que soit le nom qu'on leur donne. Cette lutte s'accomplit en pleine connaissance que le fléau est peut-être tout puissant. Personne ne connaît de cause raisonnable pour expliquer le fléau et tous doivent, en attendant sa fin imprévisible, la supporter tout en s'y opposant.

Cette maladie humaine nommée "déracinement" ou "peste" a des éléments qui se prêtent bien à la comparaison. La maladie mène tout naturellement, par une association inévitable, à l'idée de la mort. Dans les Déracines on rencontre des lycéens et des universitaires qui, dans leur société artificielle où ils ne fréquentent pas les vieillards, ne comprennent pas que "chaque jour vaut." Leur découverte de la réalité de la mort, faite à travers la conversation avec Taine, le meurtre d'Astiné, l'exécution de Racadot et la mort de Victor Hugo, les mène hors d'un état de léthargie à une frénésie de vivre et enfin à une réaction

personnelle devant cette réalité. Il y a d'ailleurs dans l'enracinement de Barrès une sorte de "culte des morts" où les morts sont considérés comme un trésor du pays qui donne aux Français un sens de leur passé, de leur identité et de la tradition vivante qu'ils tiennent en commun. De cette conscience naît leur sens de fraternité. C'est à cause de la mort morale de la France que Simone Weil a écrit L'Enracinement et comme nous avons vu, elle offre une explication des causes, une description des résultats et des directives de guérison pour cette maladie. Bien que la mort physique ne soit pas de grande importance dans cette oeuvre, Simone Weil traite de cette question. Selon elle, la mort est une des nécessités à laquelle on doit consentir. Ce consentement à la mort se conçoit comme l'acceptation de l'ordre du monde, un acte d'obéissance à Dieu. L'homme peut, selon elle, réaliser ce consentement dans le travail quotidien fait avec joie. En ce faisant, la vie de l'homme en ce monde se spiritualise. On se rappelle que dans la ville d'Oran, avant l'arrivée de la peste, la grande difficulté était celle qu'on y trouvait de mourir. La plupart des Oranais semblaient ne pas connaître la sympathie humaine en ce qui concerne les malades négligés. L'épidémie de la peste rend tous, peu à peu, plus conscients de la réalité des malades, de la mort, et de la vie elle-même, tout comme dans les Déracinés de Barrès. Mais il faut noter que dans La Peste la mort est omniprésente, nue, froide et violente; ce n'est ni le paisible culte des morts barrésien ni la mort consentie de Weil. Il faut ajouter, cependant, que chez nos trois auteurs--que ce soit la

force de la mort dans la tradition, la mort consentie par foi en une force de "détermination" divine ("amor fati") où la mort qui règle l'ordre du monde et qui inspire la morale de Rieux--la mort est reconnue comme une force fatale et fait partie intégrale du thème que nous étudions.

Encore un élément commun de ces textes qui se prête à la comparaison est la religion. Barrès et Camus considèrent la religion dans leur traitement du déracinement et de "la peste," mais c'est surtout Simone Weil qui la traite amplement dans son étude sur l'enracinement. Barrès est de l'opinion que la religion a de la valeur comme une partie de la tradition, comme une partie du "fonds" essentiel à chaque créature vivant en société, mais il n'insiste pas sur l'importance de vivre selon des idéals religieux. Il note que, dans la France de son époque, la religion est divisée en deux religions, la révélation et la science, et que "chacun impose à ses adeptes de ruiner l'autre." Une observation semblable se trouve chez Simone Weil; elle s'en prend à la science moderne à laquelle tous croient comme si c'était une religion et qui est devenue une fausse idole. Selon elle, il y a un déracinement spirituel quand on emploie la religion comme un moyen d'échapper aux rigueurs de la vie; ce n'est qu'une fausse mystique d'évasion qui évite les obligations humaines. Pour que la religion soit enracinée, selon elle, il ne faut pas concevoir Dieu comme un être personnel qui intervient dans les affaires terrestres--dire qu'un "miracle" ou qu'un "fléau" est l'effet de la volonté de Dieu est, selon Simone Weil, absurde. A son avis, il

faut rétablir l'idée d'une providence impersonnelle. Comme Barrès, elle aussi croit que la religion a de la valeur comme un trésor du passé qui joue un rôle important dans le développement de la civilisation humaine. Dans La Peste, la religion est représentée par le père Paneloux. Sa religion se base sur le concept d'un Dieu personnel qui, pour quelque raison divine, envoie aux Oranais ce terrible fléau. Ce représentant de la religion se croit d'abord capable d'interpréter lui-même la volonté de Dieu. Au début, il l'interprète comme la manière dont Dieu punit les Oranais pour leurs péchés; plus tard il parle de la peste comme quelque chose qu'il faut tout simplement accepter comme étant la volonté divine. En tout cas, cette religion qui excuse le fléau, aux yeux du narrateur, n'ajoute rien à la fraternité des hommes et ne les aide pas à combattre la peste. C'est cette sorte de religion fondée sur un Dieu personnel que Simone Weil considère comme une religion déracinée et qui déracine l'homme. On peut donc dire que dans La Peste de Camus la religion n'est pas une force de solidarité. Pour Camus, l'homme n'a pas besoin d'une foi religieuse, d'une conception chrétienne de l'amour ou d'une tradition de la religion pour agir d'une manière morale et humaine.

Un autre élément frappant dans la confrontation de ces trois analyses, c'est que le thème de déracinement barrésien et weilien comprend l'idée d'un divorce de l'homme et du "naturel" et que cette dénaturalisation paraît aussi dans la maladie de la peste. Les déracinés de Barrès ont été séparés de leurs idées "naturelles" (2, 4). Installés à Paris, ils sont indifférents à

(1) The first of these is the fact that the
 second of these is the fact that the
 third of these is the fact that the
 fourth of these is the fact that the
 fifth of these is the fact that the
 sixth of these is the fact that the
 seventh of these is the fact that the
 eighth of these is the fact that the
 ninth of these is the fact that the
 tenth of these is the fact that the
 eleventh of these is the fact that the
 twelfth of these is the fact that the
 thirteenth of these is the fact that the
 fourteenth of these is the fact that the
 fifteenth of these is the fact that the
 sixteenth of these is the fact that the
 seventeenth of these is the fact that the
 eighteenth of these is the fact that the
 nineteenth of these is the fact that the
 twentieth of these is the fact that the
 twenty-first of these is the fact that the
 twenty-second of these is the fact that the
 twenty-third of these is the fact that the
 twenty-fourth of these is the fact that the
 twenty-fifth of these is the fact that the
 twenty-sixth of these is the fact that the
 twenty-seventh of these is the fact that the
 twenty-eighth of these is the fact that the
 twenty-ninth of these is the fact that the
 thirtieth of these is the fact that the
 thirty-first of these is the fact that the
 thirty-second of these is the fact that the
 thirty-third of these is the fact that the
 thirty-fourth of these is the fact that the
 thirty-fifth of these is the fact that the
 thirty-sixth of these is the fact that the
 thirty-seventh of these is the fact that the
 thirty-eighth of these is the fact that the
 thirty-ninth of these is the fact that the
 fortieth of these is the fact that the
 forty-first of these is the fact that the
 forty-second of these is the fact that the
 forty-third of these is the fact that the
 forty-fourth of these is the fact that the
 forty-fifth of these is the fact that the
 forty-sixth of these is the fact that the
 forty-seventh of these is the fact that the
 forty-eighth of these is the fact that the
 forty-ninth of these is the fact that the
 fiftieth of these is the fact that the
 fifty-first of these is the fact that the
 fifty-second of these is the fact that the
 fifty-third of these is the fact that the
 fifty-fourth of these is the fact that the
 fifty-fifth of these is the fact that the
 fifty-sixth of these is the fact that the
 fifty-seventh of these is the fact that the
 fifty-eighth of these is the fact that the
 fifty-ninth of these is the fact that the
 sixtieth of these is the fact that the
 sixty-first of these is the fact that the
 sixty-second of these is the fact that the
 sixty-third of these is the fact that the
 sixty-fourth of these is the fact that the
 sixty-fifth of these is the fact that the
 sixty-sixth of these is the fact that the
 sixty-seventh of these is the fact that the
 sixty-eighth of these is the fact that the
 sixty-ninth of these is the fact that the
 seventieth of these is the fact that the
 seventy-first of these is the fact that the
 seventy-second of these is the fact that the
 seventy-third of these is the fact that the
 seventy-fourth of these is the fact that the
 seventy-fifth of these is the fact that the
 seventy-sixth of these is the fact that the
 seventy-seventh of these is the fact that the
 seventy-eighth of these is the fact that the
 seventy-ninth of these is the fact that the
 eightieth of these is the fact that the
 eighty-first of these is the fact that the
 eighty-second of these is the fact that the
 eighty-third of these is the fact that the
 eighty-fourth of these is the fact that the
 eighty-fifth of these is the fact that the
 eighty-sixth of these is the fact that the
 eighty-seventh of these is the fact that the
 eighty-eighth of these is the fact that the
 eighty-ninth of these is the fact that the
 ninetieth of these is the fact that the
 ninety-first of these is the fact that the
 ninety-second of these is the fact that the
 ninety-third of these is the fact that the
 ninety-fourth of these is the fact that the
 ninety-fifth of these is the fact that the
 ninety-sixth of these is the fact that the
 ninety-seventh of these is the fact that the
 ninety-eighth of these is the fact that the
 ninety-ninth of these is the fact that the
 hundredth of these is the fact that the

la nature, aux couchers de soleil. C'est la rencontre avec Taine, une phase de l'enracinement (4) dans cette histoire, qui leur apprend, au moyen de l'image de l'arbre et de sa vie, une réconciliation avec la vie, avec la nature. Dans le déracinement weilien on observe cette même dénaturalisation des jeunes Français à cause de la culture dispensée par l'enseignement. Les paysans, par exemple, ne voient point de rapport entre la nature présentée dans les textes scolaires et la vraie nature de leur milieu campagnard. La culture "naturelle" serait quelque chose avec laquelle l'être humain peut s'identifier. Dans La Peste ce qui est significatif dans l'état de sommeil des Oranais c'est leur indifférence à presque tout aspect de la nature dans leur ville neutre (1). Un des effets de la peste sur ces gens est de les séparer davantage de la nature en les emprisonnant dans la ville, mais par cette privation même, elle les rend enfin plus conscients du changement des saisons et du temps qui passe. De plus, c'est par leur communion silencieuse avec la nature, leur bain de mer ensemble, que deux combattants de la peste, Rieux et Tarrou, scellent des liens de fraternité et sont comme réjuvenés.

Un point de comparaison entre le thème du déracinement weilien et le phénomène de la peste dans le roman de Camus est l'idée que les populations de la France et d'Oran oublient d'être "modestes." Selon Simone Weil, les Français considèrent leur pays comme quelque chose d'absolu et de divin (3). Ils sont aveuglés au fait que la France n'est, en vérité, que quelque chose de très relatif qui, sans la considération nécessaire, peut

s'effondrer. Elle constate que le seul amour qui soit vrai et juste, que ce soit envers un individu ou un pays, est l'amour lucide et compatissant de la fragilité terrestre. Ici s'exprime la nécessité d'une modestie, d'une espèce de conscience aiguë du présent par opposition à la vanité des fausses grandeurs, des idéals abstraits et de la croyance illusoire au bonheur personnel. Dans La Peste Camus présente les Oranais comme une collectivité qui oublie aussi d'être "modeste," qui ne "croit pas au fléau" (3) mais qui croit "que tout était encore possible pour eux." Avant l'arrivée du fléau ces Oranais sont tellement occupés de leur bonheur personnel et de leurs affaires quotidiennes qu'ils oublient ce que c'est que la vie. Un effet positif de la peste est de détruire cette vanité et d'apprendre aux Oranais d'être "modestes," c'est-à-dire, de voir leur vraie condition fragile que la mort a révélée.

La vénération de la tradition se trouve au plus haut degré dans le déracinement et dans l'enracinement barrésiens. Sans "fonds," l'homme barrésien est déraciné (4). Il porte en lui sa race et sa tradition; privé de ce "fonds," l'homme est vide de toute substance. Un tel homme ne peut être guidé que par ses propres intérêts; sans racines, n'ayant ni vie de famille, ni attaches sociales, on est, selon Barrès, incapable de vivre sainement comme individu ou comme être social. Il s'en suit que l'éducation de l'enfant ne doit pas lui apporter une nourriture étrangère, mais doit renforcer son état naturel, son "fonds." Nous trouvons ce postulat assez contestable: enraciner l'individu exclusivement dans sa terre, dans l'esprit de ses morts et de ses

habitudes acquises, ça pourrait l'étouffer.

Que l'on examine, dans la même perspective, L'Enracinement de Simone Weil: il s'agit d'une humanité qui possède des racines dans le sol du passé. Selon son idée de l'enracinement, chaque être a besoin de multiples racines: la tradition en est une. Quand un pays, sous la poussée technique, se transforme rapidement, comment éviter qu'il ne devienne un conglomerat d'appétits disparates, sans mémoire? Cette question constitue un vrai problème pour Simone Weil. Elle note qu'aux moments de détresse toutes les fidélités et toutes les attaches sont "infiniment" précieuses--voilà donc la valeur de la tradition. Heureusement, son concept de traditionalisme est moins conservateur et plus moderne que celui de Barrès. Par exemple, elle regarde les influences extérieures comme un stimulant qui rend la vie plus intense. De plus, elle place l'humanité au-dessus de la patrie et la justice au-dessus de l'intérêt national. Pour elle, le "fonds" est dans la "participation naturelle" à l'existence d'une collectivité dont on fait "naturellement partie." Enfin, si le passé nous enracine, c'est pourtant la condition humaine au présent qui concerne Simone Weil. Au contraire de Barrès elle ne suggère pas qu'on retourne au passé pour résoudre les problèmes du présent. Elle propose plutôt l'acceptation des obligations humaines et l'amour intelligent envers l'homme, les groupes, et la patrie.

On ne peut pas dire que l'idée de "tradition" se révèle dans La Peste. La vénération de la tradition n'y semble pas être importante. C'est au présent, à la vie d'aujourd'hui que

Camus accorde une grande importance. Il suggère qu'on doit avoir des valeurs actuelles et vivantes, plutôt que des valeurs traditionnelles de seconde main. Dans la désagrégation des structures traditionnelles, le héros camusien fonde en lui-même sa foi et sa morale. La solidarité des hommes est tout simplement à trouver dans l'homme vivant au présent. Pour Camus le "fonds" se trouve dans une "certitude" qui se base sur l'homme, sur son existence terrestre, et sur son "pauvre et terrible amour." Ni celui qui s'appuie sur un Dieu personnel (Paneloux), ni celui qui s'appuie sur l'idée de sa propre sainteté (Tarrou) ne paraît trouver de réponse satisfaisante. Pour se suffire de ce "fonds," Camus constate qu'"un peu d'avenir" est nécessaire. La vie un peu stérile de Tarrou témoigne de la difficulté de vivre privé de tout espoir. Notons, d'ailleurs, qu'au moment où l'espoir devient possible pour les Oranais, "le règne effectif de la peste fut terminé." Cet espoir est limité en faveur de la vie terrestre sans qu'on se détourne du "fonds" vivant du présent.

Ce qui sépare Barrès définitivement de Weil et de Camus est le fait qu'il appartient à un groupe français qui sans aucune hésitation insiste qu' "il n'y a pour nous de vérités utiles que tirées de notre fonds." Il ne semble point vouloir être internationaliste. Selon son roman, il préfère une identité étroite, bornée, déterminée. Il se veut à l'abri dans le particularisme de la France, des Français et surtout de la Lorraine. Simone Weil et Albert Camus, eux aussi, appartiennent bien à un groupe, mais c'est à celui de l'humanité tout entière. C'est "l'homme"

au sens le plus large de ce mot et son destin terrestre qui les intéressent. Selon Simone Weil, considérer la France comme quelque chose d'absolu mène au déracinement; un pays n'est que quelque chose de terrestre; mais, considéré avec amour, chaque pays est unique. Le centre de la pensée weilienne c'est l'individu. Selon elle, l'individu surpasse en valeur la collectivité car celle-ci ne pense point: "il n'y a pas d'exercice collectif de l'intelligence." La liberté qui convient à cet être pensant n'exclut pas ses responsabilités envers les autres. Nous avons déjà vu que chaque être a, selon Simone Weil, des obligations inaliénables et que d'elles vient la solidarité humaine. Dans La Peste, Rambert comprend enfin que ce n'est pas son adhésion à un coin de la terre ou à un groupe particulier qui rend un homme responsable. Le fait qu'on n'est pas citoyen d'une certaine ville où éclate le fléau ne rend pas l'homme un "étranger," innocent et libre de toute obligation humaine. On reconnaît que Rambert, à cause de son exil physique, souffre plus qu'un citoyen d'Oran, mais l'auteur le détache de cette idée d'un humanisme borné à un lieu ou à un groupe particulier. L'individu camusien reste seul en face du malheur. Il se révèle capable de tirer de sa propre expérience une règle de vie qui ne repose ni sur une tradition ni sur une croyance religieuse. Sa lutte contre ce qui nuit à son bonheur et à celui des autres le mène directement à la solidarité humaine.

Pour mieux préciser ce qui sépare le phénomène de la peste du thème du déracinement il faut considérer quelles en sont les

différences. Nous avons déjà remarqué quelques-unes de ces différences dans notre comparaison des éléments tels que la maladie, la mort, la religion et la tradition, mais il y a encore au moins deux caractéristiques saillantes de la peste qui lui sont particulières et, dans une certaine mesure, uniques. Un élément qui n'a pas grande place dans le thème du déracinement est le rôle que joue la tendresse humaine ou "la chaleur humaine" contre la maladie. Par exemple, pour Tarrou la mère de Rieux semble incarner la bonté, car, d'après lui, "elle [la mère] pouvait rester à la hauteur de n'importe quelle lumière fût-ce celle de la peste"; et dans son regard il lisait une bonté "qui serait toujours plus forte que la peste." Deuxièmement, la peste laisse l'impression d'une grande injustice absurde faite par le destin; sa condamnation à mort semble imméritée. Le hasard est roi et refuse à l'homme la capacité de le comprendre. Au contraire, chez Barrès et Weil, l'analyse des facteurs qui ont causé le déracinement tient une grande place et l'explique de manière compréhensible.

Ces points de comparaison nous mènent directement à la comparaison des conclusions de nos trois auteurs. Disons que ces conclusions montrent que ces écrivains sont loins d'être des idéalistes aveugles. Selon Barrès, la tâche de chacun est de se livrer à sa nécessité intérieure. Il semble voir le salut dans la soumission à l'instinct "naturel." Barrès ne tient pas aux ascensions sociales. C'est, en partie au moins, pour cette raison que le boursier Renaudin devient un médiocre journaliste, que Mouche-¹frin

devient assassin, et que Racadot meurt sur l'échafaud. Tous ont été corrompus par leur déclassement qui est un reniement du déterminisme barrésien. Dans une certaine mesure ce déterminisme est semblable à ce que Simone Weil appelle "l'amor fati." Selon elle, "les forces aveugles innombrables sont limitées" et combinées en un équilibre; elles sont même amenées à former une unité que nous nommons "la beauté." Elle conclut aussi que le travail physique doit constituer la base spirituelle de la vie de l'homme. Elle croit que si l'on travaille à une tâche en la considérant comme un hommage d'amour, c'est une action terrestre qui communique avec Dieu. Pour Simone Weil le travail, comme la mort, est une nécessité à laquelle il faut obéir. Quant à la conclusion de La Peste, l'enseignement du livre n'est pas dans la leçon que donne ce phénomène--la ville ne change pas foncièrement; ses habitants oublieront bientôt ces événements, mais au moins les meilleurs ont appris à connaître le mal et à lutter contre lui. Les combattants luttent comme si l'homme peut conquérir le mal et la mort; ils n'acceptent pas l'absurdité de l'existence. Le destin, à travers la peste, fait une injustice à l'homme, mais l'homme doit lutter tout en se pliant à cette terrible nécessité, comme le fait Sisyphe. Cette sorte de stoïcisme paraît avoir des rapports avec le déterminisme de Barrès et l'acceptation de Simone Weil. Tous les trois tiennent beaucoup "à la mesure," c'est-à-dire à l'idée que l'homme accepte les limites de sa vraie condition humaine car elles ne peuvent pas être transformées sans que sa propre nature soit détruite. Cet élément commun

est semblable à l'idée de "mesure" qui se trouve dans la littérature grecque et dans le classicisme français.

Pour que l'identité commune du déracinement et du phénomène de la peste soit aussi claire que possible nous allons dégager les éléments et les phases communs de chacun. Cette réduction se prête mieux aux deux romans qu'à l'étude de Simone Weil, mais quand c'est possible nous y introduirons L'Enracinement. Nous pouvons conclure que le thème du déracinement barrésien et le phénomène de "la peste" dans l'oeuvre de Camus ont en commun les éléments et les phases suivants:

Les Eléments communs

1. la base et la perspective historiques dans les trois oeuvres: bien que le cadre historique soit précis (la défaite de 1870; la guerre mondiale et l'occupation de la France), le problème traité est véritablement éternel;
2. l'individualisme, l'égoïsme, les préoccupations quotidiennes et personnelles;
3. l'abstraction, les vérités absolues auxquelles l'homme se soumet: une force tyrannique qui opprime et aveugle et qui se présente comme une maladie infectieuse; (Weil, Déracinement, 3 et 4);
4. Les attaches "naturelles" brisées (familles, bien aimés, ville ou pays d'origine); la séparation physique et psychologique; (Weil, Déracinement, 6);
5. le divorce et l'exil de la nature; dénaturalisation et déshumanisation; (Weil, Déracinement, 5);
6. l'habitude, l'indifférence; l'absence de volonté: la léthargie, un état de "mort animée" (la vie dans la société moderne et dans la grande ville); (Weil, Déracinement 1, la mort de l'âme quand l'obligation est niée);
7. l'emprisonnement, l'homme prisonnier et esclave de ses théories abstraites et absolues; (Weil, Déracinement, 7, 8, 9, 10);

The following is a list of the names of the persons who have been elected to the office of Mayor of the City of New York, since the year 1784, in which the first election was held.

1784 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1785 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1786 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1787 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1788 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1789 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1790 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1791 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1792 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1793 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1794 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1795 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1796 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1797 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1798 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1799 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1800 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1801 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1802 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1803 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1804 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1805 - John Jay, Mayor of the City of New York.

1806 - John Jay, Mayor of the City of New York.

8. le manque de réalisme, de lucidité, "les fenêtres fermées sur la vie"; "on ne croit pas aux fléaux";
9. la conscience de la mort, du néant; le chaos;
10. la reconnaissance des responsabilités ou des obligations humaines; l'effet positif qui est l'éveil de la conscience des autres et de leur état commun; (Weil, Enracinement, 1 et 2);
11. le réalisme, la clairvoyance, la lucidité; "une modestie" sans illusions;
12. l'acceptation de la situation de l'homme en ce monde et des conditions de son existence; (Weil, Enracinement, 10);
13. l'abandon de l'état d'idéalisme qui tient à l'innocence; l'étranger qui se rend compte que personne n'est étranger à la condition humaine; (Weil, Enracinement, 1).

Phases communes

1. un état "végétatif," "de sommeil" où l'on est tout englué dans le quotidien sans conscience des réalités de la vie; (Weil, 6);
2. le "virus" qui vient de l'extérieur et qui exploite l'état léthargique du groupe;
3. la séparation physique et psychologique de l'individu et du groupe de leur état naturel; (Weil, 2);
4. la domination par une tyrannie malsaine qui réduit tous à un état commun, "le bloc" sans individus; (Weil, 2 et 3);
5. le progrès de la maladie qui a pour résultat le désarroi, la mort et le chaos;
6. le besoin d'agir et de lutter contre la force destructrice;
7. la réaction dans un effort dirigé et collectif qui comporte un sens de solidarité;
8. la reconnaissance des vérités humaines; l'acceptation des limites humaines, du rôle qu'on joue soi-même dans la vie et celui des autres; (Weil, 10, 11);
9. la conclusion "ouverte," rien de certain, aucune finalité; la maladie continue.

Différences principales

1. le "fonds" de Camus se rapporte exclusivement à l'homme en ce monde et à sa condition terrestre au présent; la tradition n'y tient pas une grande place: l'humanité entière constitue la patrie de l'homme;
2. la religion n'est pas une force de solidarité dans La Peste et ne se conçoit pas comme une racine valable pour l'être humain; la morale est humaine; le réarmement spirituel est particulier à Simone Weil;
3. le phénomène de la peste ne s'explique pas tandis que l'analyse des causes du déracinement tient une assez grande place chez Barrès et Weil;
4. l'impression d'une grande injustice absurde faite à l'homme par le destin se trouve uniquement chez Camus;
5. la mort elle-même considérée comme un ennemi contre lequel il faut lutter dans l'oeuvre de Camus.

Un fait important se dégage des analyses et des comparaisons précédentes: il y a rapport et identité entre le thème du déracinement et "la peste." Le phénomène de la peste comporte bien des éléments et des aspects qui ne sont pas particuliers à l'oeuvre de Camus et qui ont déjà été donnés par Barrès cinquante ans plus tôt. Si, donc, "la peste" n'est pas un thème complètement nouveau dans la littérature française moderne, on peut également affirmer que le déracinement barrésien n'est pas aussi désuet qu'on le croit souvent. En effet, les vues de Barrès et de Weil sur le déracinement et l'enracinement nous aident à mieux saisir et comprendre dans toute sa profondeur et dans toute son étendue le message camusien qui se présente dans La Peste. Ces trois auteurs jugent trop factice la conception d'une humanité abstraite; ce n'est point à une chaîne métaphysique qu'ils se sentent liés, mais à la chaîne vivante des hommes

de leur temps. Il ne veulent pas que l'homme soit sacrifié à un idéal utopique de Justice, de Raison ou de quoi que ce soit d'absolu, écrit en lettres majuscules, qui souvent ne sont que des mots, rien de plus. Notre monde s'éloigne peut-être de Barrès, de son traditionalisme et de son nationalisme borné. Néanmoins Weil et Camus semblent, tout en ajoutant leurs propres idées, garder l'essentiel du thème du déracinement barrésien: la lutte contre ce qui nuit à l'individu "sain" et "naturel," contre ce qui dans la vie et la pensée modernes le réduit à un objet ou un instrument, contre l'atrophie de la personne, de la société, du pays, contre ce qui rend l'homme esclave, l'emprisonne, l'isole et le sépare des autres hommes--en d'autres termes, contre le "déracinement." Tel est, ce nous semble, l'enseignement essentiel qui se dégage de ces trois méditations sur la condition humaine. Simone Weil et Albert Camus le disent d'une manière qui nous est plus proche, plus familière, souvent plus compréhensible et qui, donc, nous paraît plus forte et nous touche davantage.

Au commencement du troisième chapitre, nous avons présenté l'idée de Gaëton Picon que "la peste" est l'image de la condition de l'homme dont l'emprisonnement est le meilleur symbole. Nous ne voulons point rejeter cette idée générale mais plutôt y ajouter ce que notre analyse et notre comparaison ont pu établir. Nous avons constaté que l'emprisonnement n'est en lui-même qu'un seul aspect du déracinement, une de ses conséquences. A la définition de "la peste" comme image de la condition humaine, il

faudrait donc ajouter cette idée du déracinement, de la rupture physique et psychologique entre l'individu et son "fonds."

De manière générale, on peut définir ce "fonds" comme étant les valeurs authentiques qui nourrissent l'âme et la vie humaine. Priver l'homme de ces valeurs, de ces biens relatifs tels que le foyer, la patrie, la tradition, la culture, l'amour et les rapports "naturels" avec son milieu, c'est le réduire à l'isolement et l'exposer à une tyrannie inhumaine, aveugle et toute-puissante. C'est cette tyrannie qui déshumanise l'homme, le dénature, en somme le déracine et contre laquelle il doit lutter en reconnaissant les réalités, les nécessités et sa condition humaine qui, de Barrès à Camus, constitue un thème littéraire à la fois moderne et éternel. En d'autres mots, ce thème du déracinement possède aujourd'hui la substance d'un mythe.

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES

- Barrès, Maurice. Les Déracinés, 2 vol., Paris, Librairie Plon, 1897.
- Camus, Albert. La Peste, Paris, Gallimard, 1947.
- Weil, Simone. L'Enracinement, Paris, Gallimard (Collection Espoir), 1949.

PRINCIPAUX OUVRAGES CONSULTÉS

- Barrès, Maurice. Mes Cahiers, t. VII, Paris, Librairie Plon, 1933.
- Boisdeffre, Pierre de. Métamorphose de la Littérature, 2 vol., Paris, Editions Alsatia, 1963.
- Cabaud, Jacques. L'Expérience vécue de Simone Weil, Paris, Librairie Plon, 1957.
- Chaigne, Louis. Les Lettres Contemporaines, Paris, del Duca, 1964.
- Chaix, J. De Renan à Jacques Rivière, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1930, pp. 51-77.
- Davy, Marie-Magdeleine. Simone Weil, Paris, Editions Universitaires, 1961.
- Debidour, Victor-Henry, Simone Weil ou la transparence, Paris, Librairie Plon, 1963.
- Gide, André. Prétextes, Paris, Mercure de France, 1924.
- Kempfner, Gaston. La Philosophie mystique de Simone Weil, Paris, La Colombe, 1960.
- Malan, Ivo. L'enracinement de Simone Weil: Essai d'interprétation (Thèse de doctorat de l'Université de Colgate), Paris, Didier, 1961.
- Moreau, Pierre: et alli. Maurice Barrès (Publication de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université de Nancy), Nancy, 1963.
- Picon, Gaëtan. L'usage de la lecture, Paris, Mercure de France, 1960.

Simon, Pierre-Henri. Présence de Camus, Bruxelles, La Renaissance Du Livre, 1962.

Weil, Simone. The Need for Roots, Boston, Beacon Press, 1952 (préface de T.S. Eliot).

Zants, Emily. "Relationship of Judge and Priest in La Peste." French Review, XXXVII (1964), 419-425.

ARTICLES ET ETUDES SECONDAIRES

Albérès, R.-M. L'Aventure intellectuelle du vingtième siècle (1900-1963), Paris, Editions Albin Michel, 1964.

Bonnefoy, Claude. "Barrès chassé par ses fils," Arts, le 13 sept., 1962, p. 3.

Cabaud, Jacques. "Simone Weil on Communism, Nazism and Pacifism," Arts and Sciences, N.Y. Univ., II (1963), 7-12.

Cohn, Robert Greer. "From Chrétien to Camus: Plumes and Prisons," Modern Language Notes, LXXX (1965), 601-609.

Costa, John. "La Peste d'Albert Camus dans l'esprit catholique," Revue de l'Université Laval, XIX, no. 5 (janvier 1965), 459-468.

Daniélou, J. Réponses aux questions de Simone Weil, Marseille, Aubier, 1964.

D'Astorg, Bertrand. Aspects de la Littérature Européenne depuis 1945, Paris, Editions du Seuil, 1952, pp. 121-200.

Domenach, Jean-Marie, Barrès par lui-même, Paris, Editions de Seuil, 1954.

Dupuy, Aimé. "A propos de La Peste," La Presse Médicale, le 5 janvier 1963, pp. 37-38.

Fitch, B.T. Le sentiment d'étrangeté chez Malraux, Sartre, Camus et Simone de Beauvoir, Paris, M.J. Minard-Lettres Modernes, 1964, pp. 143-224.

Gagnebin, Laurent. Albert Camus dans sa lumière, Lausanne, Cahiers de la Renaissance, 1964.

Halda, Bernard. "La Conversion de Simone Weil," Pensée Française, janvier 1960, pp. 23-30.

- Henderickx, Paul. "Comment les personnages de La Peste font-ils vivre la pensée de Camus?," Revue des Langues Vivantes, XXX (1964), 99-120.
- Joseph, Roger. "Maurice Barrès toujours vivant," Les Cahiers de l'Alpe, no. 11, déc. 1963-janv. 1964, pp. 219-222.
- Lebesque, Morvan. Albert Camus par lui-même, Paris, Editions du seuil, 1963.
- Luppé, Robert de. Albert Camus, Paris, Aubier, 1946.
- Maurois, André. De Proust à Camus, Paris, Librairie Académique Perrin, 1964, pp. 321-347.
- McLendon, Will L. "Le purgatoire de 'l'homme libre' de Maurice Barrès," Kentucky Foreign Language Quarterly, XI, no. 111 (1964), 152-162.
- Moreau, Pierre. Le Victorieux vingtième siècle, Paris, Librairie Plon, pp. 1-27.
- Nadeau, Maurice. Littérature Présente, Paris, Corrèa, 1952, pp. 211-216.
- _____. Le roman français depuis la guerre, Paris, Editions Gallimard, 1963, pp. 101-109.
- Nicolas, André. Une Philosophie de l'existence---Albert Camus, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
- Rees, Richard. A Study of D.H. Lawrence and Simone Weil, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1959.
- _____. Simone Weil: A Sketch for a Portrait, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1959.
- Rousseaux, André. Littérature du vingtième siècle, t. IV, Paris, Editions Albin Michel, 1955.
- Scott, Nathan A. Albert Camus, New York, Hilary House Publishers Ltd., 1962.
- Sénard, Philippe. Chemins Critiques: D'Abellio à Sartre, Paris, Librairie Plon, 1966, pp. 53-61.
- Tison-Braun, Micheline. La Crise de l'Humanisme, t. I (1890-1914), Paris, Librairie Nizet, 1958.
- Treil, Claude. "Albert Camus, ou la certitude de l'incertitude," Revue de l'Université Laval, XVII, no. 8 (avril 1963), 687-697.

Vigée, G. Révolte et Louanges, Paris, Librairie Corti, 1962, pp. 131-138.

Watkins, Peter. "Simone Weil: Antisemitism and Syncretism," Church Quarterly Review, CLXIII (1962).

Wilson, Colin. The Outsider, London, Victor Gollancy Ltd., 1956.

Wurmser, André. "Préface à La Peste," La Nouvelle Critique, XXX, no. 160 (nov. 1964), 92-110.

B29871